Vol. II. Settembre 1926 N. 5.

(C. corr. postale)

RICERCHE RELIGIOSE

dirette da ERNESTO BUONAIUTI

SOMMARIO:

ANDREA FERRO: **La teologia di Platone.**
ERNESTO BUONAIUTI: **Agostino e la colpa ereditaria.**
Religione e Umanità. Nota di AMBROGIO DONINI.
Discussioni. VITTORIO ENZO ALFIERI: **L' attualismo e la religione. I. Premessa polemica.** — MARIO NICCOLI: **Un' apologia di Luciano Martire?**
Bollettino di scienza delle religioni a cura di ALESSANDRO POGGIOLI.
Recensioni.
Spigolature e notizie.
Dichiarazione. ERNESTO BUONAIUTI: **Epilogo o prefazione?**
Rassegna di riviste.

ROMA (37)
Via Giulio Alberoni, 7

RICERCHE RELIGIOSE

PERIODICO BIMESTRALE

Diretto da ERNESTO BUONAIUTI

Ricerche Religiose, fedele al suo programma, continuerà nel 1926 la sua opera di alta divulgazione e di critica, sforzandosi di far sì che anche gli articoli in apparenza di mera ricerca erudita siano collegati da una certa unità ideale e tocchino problemi religiosi e filosofici di valore perenne e d'immediato interesse spirituale.

Maggiore sviluppo avrà la parte informativa: continueranno ad apparire i sei bollettini, affidati a collaboratori valenti e coscienziosi; verrà iniziata e proseguita regolarmente una rassegna dei periodici italiani ed esteri di studi storico-religiosi; sempre più vive saranno le discussioni, alle quali sono invitati a prender parte tutti coloro che sentano di poter dire una parola significativa e contribuire alla chiarificazione dei problemi religiosi con il frutto della loro esperienza e della loro cultura.

Condizioni d'abbonamento:

Italia	L. 30
Estero	» 50
Abbonamento sostenitore . . .	» 50
Ogni fascicolo	» 6

Adesioni, sottoscrizioni, manoscritti, comunicazioni, tutto dovrà essere indirizzato al

Prof. E. BUONAIUTI

Via G. Alberoni, 7 - Roma (37)

LA TEOLOGIA DI PLATONE

Chi si compiacesse di trovare un' espressione esteriore simbolica della profonda intima religiosità di Platone potrebbe notare che l'Apologia di Socrate, probabilmente uno dei primi scritti del periodo socratico, termina con le parole τῷ θεῷ e che le Leggi, certamente ultimo lavoro della vecchiaia, incominciano con la parola θεός, quasi a significare che la coscienza moralmente religiosa ha accompagnato tutta l'attività letteraria del grande pensatore, dalla celebrazione del dramma socratico al proprio testamento filosofico-politico. Nè poteva fare altrimenti chi riconosceva come un dono della grazia divina le alte doti dell'intelletto e in particolare l'attitudine filosofica, che si manifesta nel bisogno della ricerca e nel desiderio del sapere; chi sperimentava in se stesso la particolare grazia divina di godere la suprema felicità che può toccare ad un uomo nell'armonico accordo di tutte le sue forze spirituali, sicchè θείᾳ μοίρᾳ γεννηθείς porta in sè la legge dell'operare e non ha bisogno di alcuna legge esterna della condotta. Se, conforme al pensiero del filosofo, per divino volere Sparta e Atene avevano avuto in sorte uomini come Licurgo e Solone, che possedevano tutte le doti di buoni legislatori, a maggiore ragione, κατά τινα θείαν εὐτυχίαν, Platone aveva potuto tracciare i lineamenti dello Stato perfetto, l'idea dello Stato αὐτὸ καθ' αὐτό. Senza dubbio egli aveva pensato e scritto ἔκ τινος θείας ἐπιπνοίας.

Platone è il padre della teologia positiva e della teologia negativa, della teologia razionalistica e della teologia mistica. Il principio del metodo dialettico, che si va sempre più elevando nei dialoghi posteriori, è già posto chiaramente nel Critone, dove Socrate dichiara che egli non si arrende se non ai discorsi convincenti, e nel Protagora, dove persino il sofista riconosce: αἰσχρόν ἐστι κἀμοὶ σοφίαν καὶ ἐπιστήμην μὴ οὐχὶ πάντων κράτιστον φάναι εἶναι τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων (352 *d*). Tut-

tavia il riconoscimento delle esigenze della dialettica non implica la sua sufficienza per cogliere la verità in tutta la sua estensione per l'intera sfera della realtà. Senza dubbio, se potessimo con la nostra ragione scoprire i pensieri finali di Dio, avremmo la spiegazione di ciò che è reale nel mondo. Ma chi può sperare di raggiungere questo intento? Che la fantasia e la fede debbano completare il sapere è stata sempre la salda convinzione di Socrate, secondo la testimonianza di Platone, che concorda con quella di Senofonte, poichè τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας, θείᾳ μέντοι δόσει διδομένης (Fedro 244 *a*) e οὐδεὶς ἔννους ὢν ἐφάπτεται μαντικῆς ἐνθέου καὶ ἀληθοῦς, ἀλλ' ἢ καθ' ὕπνον τὴν τῆς φρονήσεως πεδηθεὶς δύναμιν ἢ διὰ νόσον ἢ διά τινα ἐνθουσιασμὸν παραλλάξας (Timeo 71 *e*). « Chi potrebbe affermare senza sdegno che gli dei esistono? È necessario infatti che sopporti di mal animo e odi coloro che hanno provocato e provocano questa dimostrazione, non lasciandosi persuadere dai discorsi che sin da teneri fanciulli ancora lattanti hanno sentito dalle nutrici e dalle madri, quali esse li dicono nei canti in tono tra il serio e lo scherzevole, ed essi li sentono tra i sacrifici nei voti e vedono gli spettacoli che li accompagnano, le più dolci cose che un giovane veda ed ascolti; i genitori che si adoperano con la massima cura a favore di chi sacrifica per sè e per quelli, con preghiere e con suppliche rivolgendosi agli dei come supremamente reali, al sorgere del sole e della luna e al loro tramonto, prostrati con venerazione gli Elleni e i barbari tutti in ogni sorta di sventure e prosperità, non già come se non fossero, ma come supremamente reali e senza muovere alcun sospetto che gli dei non siano » (Leggi, X, 887). A costoro, οὕτω τὴν διάνοιαν διεφθαρμένοις, diremo: o figlio, tu sei giovane; il tempo, procedendo, ti farà cambiare parere e porre il contrario. Differisci adunque fino a quel tempo il giudizio intorno alle cose più grandi. E la cosa più importante è quella che ora credi un nulla: avendo un giusto concetto intorno agli dei, vivere bene o no (Leggi, X, 888). Come si vede in questo passo, la fede negli dei è inseparabilmente unita con i ricordi più dolci della fanciullezza ed è avvalorata dal consenso di tutti i popoli.

Un'indagine completa sui motivi psicologici e dialettici della religiosità di Platone dovrebbe poggiare su di un'analisi della dialettica e della dottrina dell'amore, quale è esposta specialmente nel Convivio.

Qui ci basterà osservare che l'amore separato dall'intelligenza correrebbe il rischio di smarrirsi e, quand'anche ciò non avvenisse, somiglierebbe « al cieco che cammina per il cammino diritto »; ma l'intelligenza, a sua volta, senza l'amore che le imprime il proprio impulso, rimarrebbe impotente e immobile. Potrebbe bene intravvedere l'intelligibile: non avrebbe lo slancio per tenergli dietro. « Simile a occhi che non potrebbero volgersi dalle tenebre verso la luce se non con il corpo intero, l'organo dell'intelligenza deve volgersi con l'anima tutta intera dalle contemplazioni di ciò che nasce alla contemplazione di cio che è ». Platone ha compreso che l'analisi filosofica, nello sviluppo dell'intelligenza, scorge gli effetti visibili di una potenza nascosta, l'amore. Senza questo movente interno, la marcia dialettica non potrebbe cominciare. Senza il desiderio della sapienza, non vi sarebbe filosofia.

Platone mistico e razionalista: non vi è in questo contraddizione. Razionalismo e misticismo sono estremi che si toccano. Il razionalismo idealistico e il suo metodo deduttivo suppongono come punto di partenza l'intuizione *a priori* di qualche principio assoluto, intuizione che a buon diritto chiamiamo mistica, perchè è simile a un'ispirazione rivelatrice.

Che cos'è Dio per Platone? Se ci atteniamo al senso letterale del Timeo, Dio sarebbe un essere esteriore al mondo e forse agli intelligibili stessi; ci appare in questo dialogo come un artista che si volge verso le idee, le sceglie per modello e foggia a loro somiglianza il mondo e la sua anima; ma il carattere mitico del racconto è così evidente che Platone si è risparmiato l'osservazione che egli fa nel Fedone a proposito della sorte delle anime dopo la morte: καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος, καὶ χρὴ τὰ τοιαῦθ' ὥσπερ ἐπᾴδειν ἑαυτῷ (Fedone 114). Se l'ipotesi di un principio intermediario tra il mondo intelligibile e il mondo sensibile è per Platone una necessità che deriva dal suo dualismo dell'idea e della materia, non è meno evidente

che il demiurgo, considerato come un operaio che lavora secondo un modello, fa parte dell'involucro mitico del racconto il creatore e il modello della creazione si confondono nell'idea creatrice, della quale il demiurgo è la personificazione poetica. Già nel Fedone troviamo il pensiero che una ricerca delle cause del nascere e del perire, cioè di tutto il divenire, è intrecciata nel modo più intimo con la questione dell'essenza dell'anima. Ciò diventa più chiaro con la spiegazione del Fedro, che pone l'anima come principio della vita e punto di partenza di ogni movimento: μόνον δὴ τὸ αὑτὸ κινοῦν — l'anima — ἅτε οὐκ ἀπολεῖπον ἑαυτό, οὔ ποτε λήγει κινούμενον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται τοῦτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως (Fedro 245 *d*). Il Sofista ci mostra che l'intero contenuto del concetto dell'essere può diventarci intelligibile solo quando rivolgiamo lo sguardo a tutta la realtà, a cui appartengono anche le forze motrici, e alla ragione, che può solo abitare in un'anima: ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἢ ῥᾳδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον νοῦν οὐκ ἔχον ἀκίνητον ἑστὸς εἶναι; (Sofista 249 *a*).

Qual'è l'essenza di Dio secondo Platone? Ci può servire di guida l'esposizione sommaria del Timeo, avvertendo che all'autore stesso non è sfuggito, anzi egli ha dichiarato esplicitamente, che si tratta di εἰκότες λόγοι, εἰκότες μύθοι (296 *d*, 48 *d-e*, 57 *d*, 59 *c*). Dio è buono. Egli volle che tutto fosse buono e nulla, nei limiti della possibilità, cattivo. La sua opera cominciò con la creazione di un'anima, che doveva dominare la materia caotica, e con il subordinare questa a chiari rapporti matematici. Procedette in questo come un artefice umano, rappresentandosi come modello del mondo l'idea dell'organismo vivente. Lo spirito divino intuì anche le forme subordinate a questa idea universale, e perchè voleva imitare fedelmente, doveva realizzare anche queste forme speciali. Alcune di esse, che appartengono agli organismi celesti o alle stelle, furono da lui stesso chiamate all'esistenza; poi si è preso cura che questi dei, sotto il suo impulso e conforme al suo piano, formassero gli altri esseri viventi, gli abitatori dell'aria, dell'acqua, della terra.

Con la formazione della materia animata è sorto anche il tempo, copia in movimento senza posa dell'eternità immobile. Ora ci domandiamo: di quale specie è la realtà che appartiene al modello del mondo, che il demiurgo ha avuto dinanzi a' suoi occhi? Interpretando alla lettera il Timeo, saremmo indotti ad attribuire al τέλειον ζῷον o all'idea universale dell'organico, del vivente, una realtà indipendente, distinta da' suoi pensieri. Ma questa idea-modello del mondo non può essere che il pensiero finale di Dio: e se il Timeo ci informa che Dio nella sua bontà volle che tutto gli fosse simile per quanto era possibile, ciò significa che l'idea secondo la quale egli foggia il mondo era egli stesso e che a lui comunicò ciò che aveva preso dalla pienezza del proprio essere.

Senonchè troviamo in Platone l'idea di un essere superiore al demiurgo: il Bene. Esso è la parte più splendida dell'essere (τοῦ ὄντος τὸ φαυότατον - Rep. VII, 518). Come il sole non è la visione, ma la causa della visione, così il Bene non è l'essere, ma la causa dell'essere. È situato al disopra della scienza e della verità, al disopra delle essenze stesse, è la causa di tutto ciò che vi è di buono e di bello; è lui che nel mondo invisibile produce la verità e l'intelligenza, è lui che nel mondo visibile produce la luce e l'astro da cui emana. Il testo è molto chiaro: il demiurgo è Dio, il Bene è dunque superiore a Dio. Tuttavia il Piat [1] contesta l'opinione generalmente ammessa che il Bene sia Dio. « Dio, secondo Platone, è sempre dappertutto l'organizzatore del mondo e quello che gli conserva la sua eterna gioventù; è la causa immediata della natura, il principio da cui dipende direttamente la catena dei movimenti cosmici, e questo principio egli lo rappresenta come un essere che muove se stesso. Non si trova nulla di simile nell'idea del Bene; non solamente Platone la concepisce come eterna, ma vuole che sia essenzialmente fissa, interamente inaccessibile ad ogni cambiamento ». La sola conclusione legittima è che il Bene è per così dire la parte più divina di Dio,

---

(1) *Platon*, Paris, 1906, p. 159-160.

quella non comunicabile all'essere: Platone non adotta il nome di Dio per il Bene, forse perchè questo nome non può essere interamente spogliato del suo significato antropomorfico: il demiurgo si avvicina di più al concetto tradizionale di Dio. Così Platone ha unito strettamente due idee che si sono spesso combattute nello svolgimento del pensiero religioso: la dottrina dello spirito divino trascendente, al di fuori e al di sopra del mondo, e della ragione suprema immanente al mondo, del monoteismo e del panteismo (1). A ragione Costantino Ritter dice che la concezione teologica di Platone è « panenteismo », una sintesi di teismo e panteismo, e riporta dei brani del Krause e del Fechner per illustrare questo pensiero. « Il mondo non è fuori di Dio, perchè egli è tutto ciò che è, ma non si può dire che il mondo sia Dio stesso: è bensì in Dio e per opera di Dio » (2).

Si trova una perfetta analogia tra l'esistenza di Dio separata dal mondo, e l'esistenza dell'anima separata dal corpo, e l'esistenza dell'idea separata dalla cosa sensibile. Dio è in sè, nell'unità assoluta del suo essere, come nel mondo; così l'idea è tutta pura nella sua essenza, come risplende nelle cose che vi partecipano; così l'anima può essere assolutamente libera nel mondo iperuranio, e incatenata nel carcere corporeo.

Tutta la dialettica si può considerare come una prova dell'esistenza di Dio, in quanto rende chiara e distinta l'idea oscura e confusa che ogni anima ha di lui. « L'idea del bene è il principio della scienza della verità. Come nel mondo visibile si ha ragione di pensare che la luce e la vista hanno analogia con il sole, ma sarebbe falso dire che sono il sole, così nel mondo intelligibile la scienza e la verità si possono considerare come immagini del bene, ma a torto si prenderebbero per il bene stesso, la cui natura è di un valore infinitamente più elevato.... Tu pensi senza dubbio come me che il sole non rende solamente visibili le cose visibili, ma dà loro nascita, accrescimento, nutrizione, senza essere niente di tutto

---

(1) Max Wundt, *Plato's Leben und Werk*, Jena, 1924, p. 151.

(2) *Platon, Sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*, 2 vol., München, 1910-1923, II, pag. 755. Vedi anche Gomperz, *Les penseurs de la Grèce*. Vol. II, 1908.

questo...; del pari puoi dire che gli esseri intelligibili non derivano dal bene soltanto la loro intelligibilità, ma anche il loro essere e la loro essenza, quantunque il bene stesso non sia essenza, ma qualche cosa al di sopra dell'essenza, in dignità e potenza» (Rep. VI, 19-20). Conclusione o risultato di tutta la dialettica è dunque che senza il Bene non vi è realtà, nè intelligibile, nè intelletto. Similmente il Bene a cui tende ogni volontà non è questo o quel bene, ma il Bene in sè (πρῶτον φίλον). «Bisogna stare attenti che le cose che amiamo in vista della cosa amata per eccellenza, non prendano l'apparenza di essa e non ci seducano» (Liside 219 *d*).

Oltre alla prova fondamentale della dialettica, vi sono altre prove che si possono ridurre a due: quella della causa motrice e quella della causa finale. «Vi sono due specie di sostanze: quelle che possono comunicare il loro movimento ad altre, ma non hanno la forza di muovere se stesse, e quelle che muovono se stesse ed altresì altre sostanze. La sostanza che muove se stessa è dunque la causa di movimento per quelle che non si muovono da sè». Connessa con questa è la dimostrazione tratta dall'ordine e dall'armonia celeste. «Se è vero che i movimenti e le rivoluzioni del cielo e di tutti i corpi celesti somigliano essenzialmente al movimento dell'intelligenza, si deve concludere evidentemente che l'anima piena di bontà governa questo universo ed essa appunto lo guida». D'altra parte: non diremo noi che il nostro corpo ha un'anima?.... D'onde l'avrà presa, se il corpo dell'universo... non è esso stesso animato? Non vi può essere sapienza e intelligenza, se non dove v'è anima. Così dirai che vi è in Giove, in qualità di causa, un'anima regale, un'intelligenza regale (Philaeb. 30) (1).

A torto la maggior parte degli uomini considerano le cause materiali non come cause ausiliarie — occasione, diremmo noi — ma come vere cause (οὐ συναιτία ἀλλ' αἰτία). Colui che ama

---

(1) Questo punto, e in particolare le parole: σοφία μὴν καὶ νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἄν ποτε γενοίσθην, sembrano confutare la tesi del Piat che nega la realtà divina dell'idea del Bene (*op. cit.*, pag. 160 e sgg.).

l'intelligenza deve cercare anzi tutto le cause intelligenti (τὰ τῆς ἔμφρονος φύσεως αἰτίας πρώτας μεταδιώκειν) e concede solo il secondo posto a quelle che sono mosse da altre e a loro volta ne muovono altre in modo necessario (Timeo 46 *d*). Si confronti anche il famoso passo del Fedone in cui alla presunta causa fisica della posizione di Socrate si oppone la causa finale del suo voler aspettare tranquillamente la morte che gli era stata imposta dagli Ateniesi: e tutta quanta l'evoluzione spirituale di Socrate, che prima poneva tutto il suo interesse nella ricerca delle ἀρχαὶ e delle αἰτίαι dei fisici e poi l'abbandonava per attenersi al solo principio del meglio. La teleologia di Platone, nei suoi particolari, potrebbe parere puerile a chi non la considerasse come mitica: il mito prende il posto della ragione dove essa sembra non poter pervenire.

Non vi è bisogno di altra confutazione per gli atei, ma vi è un'altra classe di persone che non negano l'esistenza degli dei, ma dubitano che essi si prendano cura delle cose umane, specialmente in seguito allo spettacolo della prosperità che corona le imprese pubbliche e private degli uomini ingiusti e malvagi (1). Ma un Dio onnisciente e onnipotente, per il quale fosse cosa troppo umile il darsi pensiero degli uomini che stanno sotto la sua protezione ed hanno bisogno del suo aiuto e della sua assistenza, sarebbe da accusare di pigrizia e di debolezza e sarebbe molto inferiore agli uomini virtuosi. Se la perfezione di un'opera umana consiste così nell'insieme come nelle sue più piccole parti, è inammissibile l'indifferenza degli dei. Nelle piccole cose Dio è grande. « È più difficile vedere i piccoli oggetti, intendere i piccoli suoni, che i grandi... D'altra parte quelli che sono incaricati di un'amministrazione qualunque non potrebbero trascurare gli oggetti che sono piccoli e in piccol numero senza far torto ai più importanti; perchè, come dicono gli architetti, le grandi pietre non si mettono mai bene a posto senza le piccole: ἐπιμελεῖς σμικρῶν εἰσι θεοὶ οὐχ ἧττον, ἢ τῶν μεγέθει διαφερόντων » (Leggi 900 *c*).

---

(1) Leggi 899 *e*: κακῶν δὲ ἀνθρώπων καὶ ἀδίκων τύχαι ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ ἀληθείᾳ μὲν οὐκ εὐδαίμονες, δόξαις δὲ εὐδαιμονιζόμεναι σφόδρα.

Rimane, infine a combattere l'opinione, che gli dei, la cui esistenza e partecipazione alle cose umane è indubitabile, si lascino corrompere da offerte o doni (1); ma in questo caso sarebbero inferiori agli uomini più comuni che non abbandonano ciò che è stato affidato alle loro cure per alcun guadagno, anzi sarebbero peggiori dei cani stessi, che custodiscono il gregge.

In conclusione: un Dio che si prende cura degli uomini, che manda sempre loro del bene, che li conduce alla loro felicità, anche attraverso le correzioni della pena, che riempie i loro cuori del presentimento del sublime, liberandoli dalla costrizione servile della sensibilità, differisce appena dal Dio Padre dei cristiani. È bensì vero che Platone parla spesso di dei al plurale, riconosce le divinità astrali, nomina singoli dei come Zeus, Apollo, mette a capo dei mesi dell'anno dodici dei principali, anzi consiglia di consacrare ciascun giorno ad una particolare divinità, vuole che i riti siano compiuti secondo le prescrizioni dell'oracolo, parla anche di eroi: sono adattamenti alle opinioni dominanti secondo lo spirito conservatore di Platone, ma non vi è dubbio che nel suo più intimo pensiero un'unica potenza governa il mondo. Ciò che gli sta sopratutto a cuore è che agli dei o agli eroi nulla si attribuisca che possa menomare la loro perfezione spirituale e morale. È inammissibile per es. che Achille si lasci indurre da ricchi doni a consegnare il corpo di Ettore: οὐδ' ὅσιον ταῦτά γε κατ' Ἀχιλλέως φάναι καὶ ἄλλων λεγόντων πείθεσθαι (Rep. 391 *a*). Nè Asclepio, figlio di Apollo, può aver fatto ciò che gli attribuiscono i tragici e Pindaro, poichè se era figlio di un dio non era amante del guadagno, e se amante del guadagno non era figlio di un dio (Rep. 408 *b-c*).

E come gli dei non possono essere se non perfetti, così l'uomo che ha amato e praticato la virtù, diventa caro agli dei e immortale (Conv. 212 *a*). Il mondo è pieno di beni e anche dei loro contrari e la battaglia è senza fine e richiede

---

(1) Leggi, IV, 716 *e*: ἀκάθαρτος γὰρ τὴν ψυχὴν ὅ γε κακὸς, καθαρὸς δὲ ὁ ἐναντίος· παρὰ δὲ μιαροῦ δῶρα οὔτ' ἄνδρα ἀγαθὸν οὔτε θεόν ἐστί ποτε τό γε ὀρθὸν δέχεσθαι.

meravigliosa vigilanza: ma ci sono alleati gli dei insieme e i démoni. E la lotta non si combatte solo con nemici esterni, ma in noi stessi (Leggi 906 *b*). Ma che cos'è il male nel mondo? Se Dio, come pensa un antico detto, è il principio, la fine e il mezzo di tutti quanti gli esseri (Leggi 716 *a*), come può esservi posto per qualche cosa di contrario a lui? Eppure non è possibile che i mali periscano, è necessario che vi sia sempre qualche cosa di contrario al bene (ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη - Teet. 176 *a*); sebbene esso non soggiorna fra gli dei, ma si aggira sempre circa la natura mortale e in questo mondo. Però, se anche il male è limitato alla sfera del finito, del terreno, vi deve essere un'idea di male, una specie di spirito diabolico. Così intendono alcuni interpreti. E la loro opinione non mi sembra che si possa senz'altro mettere da parte. Non è soddisfacente considerare il male solo come *causa deficiens* e non come *causa efficiens*. La questione del male non si può trasformare in quest'altra; perchè, oltre il bene assoluto, vi è un bene minore (1). Dalla semplice limitazione delle parti, le une rispetto alle altre e tutte rispetto all'insieme, non sembra che possa nascere il principio di negazione assoluta della realtà: il male. Non ci persuade il libro X delle Leggi e in particolare il § 903 *c, d*: « ogni medico e ogni artefice fa ogni cosa per l'insieme, avendo di mira l'ottimo comune, e compie la parte per il tutto e non il tutto per la parte ». E neanche il pensiero che « tutti i mali metteranno capo per i buoni durante la vita o dopo la morte a un qualche bene » (Εἰς ἀγαθόν τι τελευτήσει ζῶντι ἢ καὶ ἀποθανόντι - Rep., X, 613 *a*) e che il male che tocca ai colpevoli avviene per il loro bene (Rep., II, 380 *a*; Gorg., 479 *c*). In singolare contrasto con le ripetute affermazioni dell'esistenza del male è la conclusione del Timeo. Il mondo sensibile, immagine del demiurgo, dio sensibile, è nato massimo e ottimo e bellissimo e perfettissimo (Timeo 92 *c*). Il volere di Dio, di dare al mondo la migliore forma pensabile, è stato pienamente realizzato. Dio non si può proporre che

(1) Fouillée, *La philosophie de Platon*, Vol. I, pag. 584.

il bene e non può non conseguire quello che si propone, eppure si parla di una necessità a cui Dio stesso è sottoposto (ἀνάγκῃ δ'οὐδὲ θεοὶ μάχονται - Prot. 345 *d*; cfr. Leggi 818 *e*). Lo stesso dissidio rispetto alla libertà del volere: da un lato sta la convinzione che noi tutti abbiamo ricevuto i nostri doni da Dio e che anche la nostra educazione con tutti i casi della vita è determinata da lui; dall'altra l'idea che qualsiasi rimprovero volessimo fare a Dio sarebbe stolto ed empio. La virtù dipende interamente da noi: ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον, ἣν τιμῶν καὶ ἀτιμάζων πλέον καὶ ἔλαττον αὐτῆς ἕκαστος ἕξει. αἰτία ἑλομένου· θεὸς ἀναίτιος (Rep. 617 *e*). Il mito di Er, di cui fa uso in questa occasione, sembra dimostrare che Platone non è riuscito a dare al problema una soluzione che scientificamente soddisfi.

Il culto degli dei non consiste in sacrifici e in formule di preghiere, come crede l'indovino Eutifrone; non si può agire con mezzi magici sul volere della divinità; appunto perchè il volere divino non ha bisogno, per essere conosciuto, di una tradizione incompresa o di una particolare rivelazione, ma si manifesta alla ragione di ogni uomo che riflette e non richiede da lui se non quello che alla sua ragione sembra giusto. L'uomo, a immagine di Dio, non può far del bene che al suo simile: e perciò è santa la missione di Socrate che, trascurando tutti i suoi interessi particolari, ammaestra i suoi concittadini alla riflessione su di sè e alla pratica della virtù. Ciò che hanno pensato gli antichi, che erano più vicini agli dei, merita rispetto, purchè non contenga nulla che sia pericoloso per la moralità. Il valore delle offerte si misura non dalla grandezza dei donativi, ma dall'intenzione di chi li fa (Leggi 956 *b*). Onorare e prendersi cura dei genitori è un dovere particolarmente santo, il cui adempimento ha maggior valore dell'adorazione delle immagini inanimate degli dei, con cui il popolo crede di assicurarsi la loro grazia e il loro favore. Le preghiere non sono talismani magici, come vogliono far credere i vagabondi e gli indovini, che si aggirano alle porte dei ricchi, con cui si possano sanare le ingiustizie, e con piccola spesa nuocere del pari al giusto e all'ingiusto, inducendo gli dei a servirli (Rep. 364 *b* e sgg.). La migliore preghiera agli dei

consiste nel purificarsi dalla presunzione e dai desideri smodati: si guardino gli uomini dal pericolo di chiedere agli dei il proprio male invece del bene (μή ποτε λάθωσι κακὸν ὡς ἀγαθὸν αἰτούμενοι): per es. ricchezza d'oro o di argento. Un modello di preghiera è la conclusione del Fedro: «O caro Pane e voi tutti Dei di questi luoghi concedetemi la bellezza interiore dell'anima: e tutte le cose che ho dal di fuori siano per me amiche dell'interno. Ricco stimerei il sapiente: possa io avere tale quantità di danaro che nessun altro possa valersene se non il saggio». Platone non chiede al rito e all'ascesi, ma alla scienza e al lavoro la liberazione dal male.

Quando gli uomini lottano contro ciò che vi è di cieco e di irrazionale nel mondo sono certi dell'assistenza degli dei. Non temiamo dunque che nulla vi sia di sano in alcuna delle ragioni, ma che noi stessi non siamo sani: e adoperiamoci coraggiosamente per esser sani (Fedone 90 *d-e*). Se Dio vuole e tu ti mostri uomo, non ti mancherà la forza (ἐὰν γὰρ θεὸς ἐθέλῃ καὶ ἀνδρίζῃ, οἷός τ' ἔσει - Teetetò 151 *d*).

Fu senza dubbio la concezione elevata di questa teologia che indusse Giustino a ritenere che il *Logos* si fosse parzialmente rivelato al grande saggio dell'antichità: anzi, secondo i padri alessandrini, egli ha ammesso tre ipostasi simili alla loro trinità: il bene, l'intelligenza e l'anima.

Roma, R. Università.

Andrea Ferro.

Nota. - Il presente saggio era stato consegnato da qualche tempo alla Direzione di questa Rivista, quando fui informato che il medesimo tema era stato trattato da M. Lagrange: "Platon théologien„ Revue Thomiste, Maggio-Giugno 1926. Dalla lettura non ho tratto alcun profitto, e il mio saggio è rimasto immutato nella sostanza e nella forma.

AGOSTINO
E LA COLPA EREDITARIA

Non c'è bisogno di spender parole per porre in rilievo l'altissima importanza storica del pensiero agostiniano intorno alle due categorie etiche, così intimamente connesse, del peccato e della grazia [1]. Dopo aver prevalso per parecchi secoli,

[1] Nel marzo del 1916 io pubblicavo uno studio su *La genesi della dottrina agostiniana intorno al peccato originale* (Roma, Tipografia del Senato). Il saggio, inizialmente destinato alla "Rivista di scienza delle religioni„, doveva invece comparire a parte, perchè il periodico, precipitosamente colpito di condanna dal Sant'Ufficio, sospendeva immantinenti le proprie pubblicazioni. Il mio intento, nell'accingermi all'indagine, era stato puramente critico. Cercando di individuare la posizione precisa di sant'Agostino nella traiettoria di sviluppo della dottrina cattolica intorno alla colpa originaria, di stabilire la sua relazione esatta con sant'Ambrogio e con l'Ambrosiastro, io, naturalmente, non intendevo sottoporre a discussione teologica simile dottrina o contestare l'esistenza del dogma ad essa soggiacente nel pensiero patristico. In una nota preliminare dicevo testualmente: "non nego che sant'Ambrogio, concorde in questo con pressochè tutta la tradizione patristica, da Ireneo in poi, ammetta una caduta primitiva e la trasmissione delle sue conseguenze: ma nego che egli abbia propriamente ispirato le teorie agostiniane della partecipazione *effettiva* e *responsabile* di tutti gli uomini al peccato di Adamo, della sua trasmissione *sensibile* e della equazione matematica posta fra il peccato originale e l'istinto sessuale„. Invece i teologi di professione o d'occasione scoprirono nel mio studio chi sa quali propositi sovvertitori, e vi si precipitarono sopra con zelo inferocito. Il Sant'Ufficio condannava l'opuscolo e un mio profilo di sant'Agostino, nel quale le mie conclusioni erano succintamente riassunte ed utilizzate. Studiosi di sant'Agostino in arretrato di secoli sul movimento della critica religiosa, come il p. Concetti, e professori di teologia... in anticipo di decenni sulle prospettive lusinganti della carriera ecclesiastica, come mons. Borgongini-Duca, si gettarono a gara sul mio saggio, bistrattandone, con prosopopea maligna, il metodo e i risultati. La mia difficile situazione ecclesiastica mi impedì allora di rispondere in pubblico alle loro critiche impertinenti. Una replica al secondo, già allestita per le stampe, non potè essere divulgata, a causa della mancanza della revisione ecclesiastica. Frattanto il mio breve studio si esauriva rapidamente e da allora innumerevoli volte ho dovuto lasciare insoddisfatte

pur attraverso contrasti che mai ristetterò[1], quel pensiero subiva nella elaborazione scolastica le limitazioni necessarie alla tutela del libero arbitrio, per riapparire, tratto alle ultime conseguenze, nella concezione della vita spirituale che Lutero e gli altri principali maestri della Riforma posero a base della loro predicazione. Ricordando appunto la dottrina agostiniana della grazia e della predestinazione, i teologi e i filosofi protestanti sogliono vedere nel dottore di Ippona *den Paulus nach Paulus und den Luther vor Luther* (2). Qualunque sia la correttezza storica di questa tavola di successione, anch'essa ad ogni modo vale a mostrare il valore e l'efficacia spiegata nello sviluppo dello spirito europeo da una nozione di vita naturale e soprannaturale, la quale, mentre nella tradizione cattolica, circoscritta nel suo nocciolo sostanziale, costituisce il fondamento dell'etica, dell'ecclesiologia e del sistema sacramentale, nei movimenti cristiani extracattolici, interpretata in maniera paradossale, ha offerto lo spunto alla Riforma.

Nessuna meraviglia quindi se poche parti della storia del dogma cristiano sono state discusse e indagate con quella ampiezza di ricerche con cui è stata esplorata la dottrina agostiniana della colpa, così naturale come personale, e della restaurazione psichica (3). E pure, dopo diuturne letture delle opere di sant'Agostino e degli scrittori cristiani che l'hanno di poco preceduto, mi son dovuto convincere, direi quasi mio

---

le richieste che me se ne facevano. Reputo pertanto opportuno riprodurre oggi la sostanza della mia ricerca, che mi appare più salda che mai, accompagnandola con quelle postille polemiche che lunghi anni di disciplina, tanto volenterosa, quanto sterile ed incompresa, mi avevano trattenuto dal pubblicare.

(1) Il successo della dottrina di Agostino fu straordinario: questi non era ancor morto e Prospero di Aquitania, nella sua lettera a Rufino, dichiarava solennemente: *non solum romana africanaque ecclesia, et per omnes mundi partes universi promissionis filii cum doctrina huius viri congruunt.*

(2) E. Troeltsch, *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter.* München, 1915, p. 1.

(3) V. una sostanziale bibliografia intorno a sant'Agostino e al suo pensiero nell'articolo *Augustin* del Loofs nella "Realencyklopädie für prot. Th. und Kirche„ II, 2.

malgrado, che sussiste in questa analisi qualche lacuna, se non qualche errore. È precisamente il punto di inserzione del pensiero agostiniano sul pensiero degli scrittori cristiani precedenti che mi è apparso mal segnalato dai critici che hanno con maggiore assiduità studiato Agostino. Coincidenze inattese, ragguagli insufficientemente utilizzati delle *Ritrattazioni*, riferimenti agostiniani, fin qui radicalmente fraintesi, mi hanno condotto su una pista che m'è parsa la buona, per rintracciare le fonti del pensiero agostiniano intorno al peccato originale, nucleo primitivo, io credo, di tutto il sistema personale di Agostino circa la colpa e il riscatto.

Tratto in inganno, se non mi sbaglio, dall'opera del Förster (1) intorno a sant'Ambrogio, dove i meriti teologici dello insigne vescovo milanese sono dall'entusiasmo del biografo evidentemente esagerati, Adolfo von Harnack ha scritto che mentre alle teorie agostiniane intorno ai sacramenti, alla fede, alla chiesa, hanno offerto elementi l'Ambrosiastro e Ottato di Milevi, quelle intorno al peccato e alla grazia sono state ammannite a sant'Agostino da chi lo battezzò a Milano nel 387 (2). Non debbo valutare qui l'oggettività della prima asserzione, che ritengo anch'essa parzialmente inesatta: ma la seconda mi appare veramente errata. Non riesco a scorgere nell'Ambrogio allegorista dei commenti biblici l'antesignano del *De genesi ad literam* o a riconoscere vincoli reali di dipendenza fra le caratteristiche opinioni agostiniane, improntate a così crudo materialismo, intorno alla colpa d'origine e alle sue conseguenze psicologiche (non già, s'intende, quelle del *De genesi contra Manichaeos* o del *De libero arbitrio*), e le dichiarazioni indefinite del vescovo milanese intorno all'entità della nostra responsabile compartecipazione al fallo di Adamo.

Che la concezione ambrosiana della colpa d'origine e della sua effettiva trasmissione attraverso tutto il genere umano

---

(1) *Ambrosius, Bischof von Mailand.* Eine Darstellung seines Lebens und Wirkens. Halle, 1884.

(2) "Haben Ambrosiaster und Optatus die Lehren Augustin's über die Sakramente, den Glauben und die Kirche vorbereitet, so Ambrosius die über die Sünde und die Gnade „, *Dogmengeschichte.* Tübingen, Mohr, 1897: III³, 44 e ss.

avesse qualcosa di vago e di inafferrabile, per nulla paragonabile col realismo cupo e tragico della raffigurazione agostiniana, appare da molteplici tratti dell'esegesi scritturale del vescovo milanese.

Nella *Enarratio in Ps. XLVIII* sant'Ambrogio si esprime, ad esempio, così:

8. Sequitur: « ut quid timebo in die mala? Iniquitas calcanei mei circumdabit me ». Hoc est, cum os meum loquatur sapientiam, et meditatio cordis mei prudentiam, in die iudicii timere quid possum: nisi forte calcanei mei iniquitas mihi sit abluenda? Alia est iniquitas nostra, alia calcanei nostri, in quo Adam dente serpentis est vulneratus, et obnoxiam haereditatem successionis humanae suo vulnere dereliquit, ut omnes illo vulnere claudicemus. Unde Dominus discipulis pedes lavit ut lavaret venena serpentis; et Petrus reprehenditur quod excusabat, ne sibi Dominus pedes lavaret. Ideoque dictum est ei: « nisi lavero tibi pedes, non habebis mecum partem ». Quo audito, non solum pedes, sed etiam manus obtulit abluendas. Cui Dominus respondit: « qui lotus est non habet necesse ut iterum lavet, nisi ut pedes lavet; sed est mundus totus ».

9. Ergo David dicit: « Iniquitates meae superposuerunt caput meum » qui se noverat in iniquitate esse conceptum, et in delictis a matre esse generatum. Dominus autem, qui sua peccata non habuit, nec cognovit proprias iniquitates, ait: « Iniquitas calcanei mei circumdabit me »; hoc est, iniquitas Adae, non mea. Sed ea non potest mihi esse terrori: in die enim iudicii nostra in nobis, non alienae iniquitatis flagitia puniuntur. Unde reor iniquitatem calcanei magis lubricum delinquendi, quam reatum aliquem nostri esse delicti. Meritoque Dominus, qui pro nobis universa suscepit, lavemus, inquit, et pedes, ut calcanei lubricum possimus auferre quo fida statio possit esse virtutum, nec paterno quis errore labatur, qui suo paratus est stare proposito, non metuat lubricum haereditatis, qui cupit vestigium tenere virtutis. Iniquitas ergo calcanei nostri praevaricatio est Adae, per quam prolapsus est in contemptum et dissimulationem coelestium mandatorum (1).

---

(1) 8-9. Ed. Petschenig, nel "Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum„ viennese, vol. LXIV, *Sancti Ambrosii opera*, pars VI: *Explanatio Psalmorum* XII (Vindobonae, 1919), p. 365 e ss. È questo il passo che armò lo zelo... ardimentoso dell'ortodossia di mons. Borgongini. Nel mio saggio io avevo voluto semplicemente addurre un passo atto fra gli altri a mostrare

Spiegando, nel capo sesto del suo commento sottilmente mistico, ai neofiti, il significato e l'azione dei vari riti cui essi venivano iniziati, sant'Ambrogio interpreta anche l'unzione del capo e la lavanda dei piedi, che essi ricevevano, prima di indossare la tunica candida degli illuminati. E dice testualmente, interpellando il fedele che esce dal lavacro battesimale:

« Adscendisti de fonte, memento evangelicae lectionis. Etenim Dominus noster in Evangelio lavit pedes discipulis suis. Quando venit

---

come la teoria del peccato originale patrocinata dal vescovo milanese non coincida affatto con quella formulata da Agostino, sicchè è un errore fare di questi un genuino e docile discepolo del primo. E non volendo saturare le mie pagine di citazioni superflue, avevo creduto ragionevole isolare dal passo le poche frasi che sembravano far meglio al caso mio. Il Borgongini (*Saggio critico su due scritti del prof. E. Buonaiuti*) mi rimproverò aspramente di non aver fatto una più ampia trascrizione di sant'Ambrogio nel passo prescelto. Ora una citazione sommaria diviene colpevole sol quando gli incisi isolati dal contesto assumono un significato deformato; solo quando i periodi contigui dell'autore invocato son tali da imprimere ai pochi incisi prescelti un valore diverso e una portata di altra natura. Era questo il caso della mia citazione? Il contesto ambrosiano, lo si vede, non è di agevole comprensione. La sua difficoltà nasce particolarmente dal fatto che nella sua sottile esposizione l'origeniano vescovo milanese si muove in un'atmosfera di mistico simbolismo, per cui la figura di Cristo gli sembra quasi identificarsi spiritualmente col cristiano redento, sì che ad ogni istante si passa dal Cristo al fedele senza alcun visibile indizio di transizione. Si tratta di vedere se le parole controverse vanno applicate al Cristo o al cristiano. Ora non si può fare a meno di ammettere che la frase centrale del tratto: *in die enim iudicii, nostra in nobis, non alienae iniquitatis flagitia puniuntur,* vale come principio generale, applicabile a noi e non al Cristo, il quale, evidentemente, nel dì del giudizio, sarà giudice, non giudicato. E allora, se il Borgongini avesse voluto fare una discussione serena e corretta, avrebbe dovuto immediatamente accorgersi che basta questo inciso — dato e non concesso che tutto il resto della sua interpretazione del passo ambrosiano sia valido — a giustificare la mia tesi della profonda divergenza fra Agostino e Ambrogio. Non solo; ma avrebbe dovuto anche accorgersi che quell'inciso, chiave di volta, per la sua natura assiomatica, di tutta l'esposizione e la spiegazione ambrosiana dell'*iniquitas calcanei,* costringe ad attribuire tutte le parole da me citate, non al Cristo, bensì all'uomo erede della colpa di Adamo. E dimostro la mia duplice conclusione.

Innanzi tutto chi conosce veramente i documenti della controversia pelagiana agli inizi del V secolo e ha un'idea esatta della parte spiegata in

ad Simonem Petrum, ait Petrus: non lavas mihi pedes in aeternum; non advertit mysterium, et ideo ministerium recusavit: quod gravari humilitatem servi crederet, si sibi obsequium Domini patienter admitteret. Cui respondit Dominus: Si non lavero tibi pedes, non habebis partem mecum. Quo audito, Petrus, Domine, non tantum pedes, inquit, sed et manus et caput. Respondit Dominus: Qui lotus est, non indiget nisi ut pedes lavet: sed est mundus totus. Mundus erat Petrus, sed plantam lavare debebat: habebat enim primi hominis de successione peccatum, quando eum supplantavit serpens, et persuasit errorem. Ideo planta eius abluitur, ut haereditaria peccata tollantur: nostra enim propria per baptismum relaxantur.

essa da Agostino, sa perfettamente che il vescovo d'Ippona non avrebbe mai scritto, come sant'Ambrogio, che noi dobbiamo rispondere dinanzi a Dio solamente delle nostre colpe personali e che il peccato di Adamo non costituirà materia di punizione nel dì del giudizio. Agostino ha scritto invece nettamente e positivamente il contrario e monsignor Borgongini era invitato a prenderne atto. Leggesse ad esempio, e mi avrebbe detto poi se era possibile non tagliare i ponti tra le opinioni agostiniane e la dichiarazione del vescovo milanese, delle quale anch'egli riconosceva l'applicabilità a tutto il genere umano:

Verum illud diligentius intuere, quod ait (Apostolus) ob unius delictum multos mortuos (Rom. V. 15). Cur enim ob unius illius et non potius ob delicta sua propria, si hoc loco intelligenda est imitatio, non propagatio? Sed adtende quod sequitur: et non sicut per unum peccantem, ita est et donum. Nam iudicium quidem ex uno in condemnationem, gratia autem ex multis delictis in iustificationem. Nunc dicant, ubi locum habeat in his verbis illa imitatio. Ex uno, inquit, in condemnationem: quo uno, nisi delicto? Hoc enim explanat, cum adiungit: gratia autem ex multis delictis in iustificationem. Cur ergo iudicium ex uno delicto in condemnationem, gratia vero ex multis delictis in iustificationem? Nonne, si nullum est originale delictum, non solum ad iustificationem gratia, sed etiam iudicium ad condemnationem ex multis delictis homines ducit? Neque enim gratia multa delicta donat et non etiam iudicium multa delicta condemnat. Aut si propterea ex uno delicto in condemnationem ducuntur, quia omnia delicta quae condemnantur, ex unius illius imitatione commissa sunt, eadem caussa est, cur ex uno delicto etiam ad iustificationem duci intelligantur, quia omnia delicta quae iustificatis remittuntur, ex illius unius imitatione commissa sunt. Sed hoc videlicet non intellegebat Apostolus cum dicebat: iudicium quidem ex uno delicto in condemnationem, gratia vero ex multis delictis in iustificationem. Immo vero nos intelligamus apostolum et videamus ideo dictum iudicium ex uno delicto in condemnationem, quia sufficeret ad condemnationem etiamsi non esset in hominibus nisi originale peccatum. Quamvis enim condemnatio gravior sit eorum qui originali delicto etiam propria coniunxerunt, et tanto singulis gravior, quanto gravius quis peccavit: tamen etiam illud solum quod originaliter tractum est, non tantum a regno Dei separat, quo parvulos sine accepta Christi gratia defunctos intrare non posse ipsi etiam confitentur: verum

Io non voglio nè debbo rinnovare qui vecchie e dimenticate polemiche sulla reale portata di questo sconcertante e sorprendente passo ambrosiano circa l'efficacia della lavanda dei piedi, che la chiesa milanese del tramonto del IV secolo usava praticare contemporaneamente all'amministrazione del lavacro battesimale. Ma poichè si parla « di peccata haereditaria » cancellati con la lavanda « calcanei » mi sembra che il passo possa essere opportunamente messo a raffronto con quello della *Enarratio in ps. XLVIII.* per mostrare ancora una volta come

---

et a salute ac vita aeterna facit alienos, quae nulla esse alia potest praeter regnum Dei, quo sola Christi societas introducit (*De peccatorum meritis et remissione*, I. 15).

Indignaris, homo piissimus, quod parvuli non renati, si moriantur ante propriae voluntatis arbitrium, propter aliena dicantur peccata damnari... Aliena sunt, sed paterna sunt: ac per hoc iure seminationis atque germinationis et nostra sunt. Quis ab hac perditione liberat, nisi qui venit quaerere quod perierat? In eis ergo quos liberat, amplectamur misericordiam: in eis autem quos non liberat, agnoscamus iudicium occultissimum quidem, sed sine ulla dubitatione iustissimum (*Op. imperfecti contra Julianum*, l. I. 48).

Peccata quidem ista originalia ideo dicuntur aliena, quod ea singuli de parentibus trahunt: sed non sine causa dicuntur et nostra, quia in illo uno omnes, sicut dicit apostolus, peccaverunt (*De correptione et gratia*. VI).

Negare la contradizione assoluta fra questi giudizi agostiniani che potrei moltiplicare all'indefinito, e la generica sentenza ambrosiana: " in die enim iudicii nostra in nobis, non alienae iniquitatis flagitia puniuntur „ sarebbe stato un negare la luce del sole.

Ma finora io ho argomentato *ad hominem*: ho cioè adoperato il testo controverso di sant'Ambrogio solo in quell'inciso che il signor Borgongini stesso riteneva generico e applicabile a tutti gli uomini, oltre che al Cristo. Per esaurire la mia risposta, io potevo mostrare che non riportando l'inciso: " Dominus autem qui sua peccata non habuit nec cognovit proprias iniquitates, ait „ io non avevo coartato, ampliato o comunque deformato, e " maneggiato „ — come mi si rimproverò, — il tratto ambrosiano: per la semplicissima ragione che esso è *tutto intiero* applicabile agli uomini oltre che al Cristo, il quale appare alla mente, amante di simboli e ricca di immagini, dell'origeniano vescovo milanese, come la ricapitolazione felice e il prototipo restauratore dell'umanità riscattata.

Il signor Borgongini infatti poteva riflettere con me. Egli riconosceva che la sentenza centrale: " in die iudicii nostra in nobis, non alienae iniquitatis flagitia puniuntur „ vale per tutti gli uomini. E allora, anche a tutti gli uomini debbono essere applicate le poche parole che precedono: " sed ea — cioè l'*iniquitas calcanei* — non potest mihi esse terrori „: nel senso, che se ciascuno di noi riuscirà a giungere al dì del giudizio con questa sola *iniqui-*

sant'Ambrogio ha della natura del peccato d'origine e della sua imputabilità giuridica ai singoli una concezione diametralmente contraria a quella patrocinata da Agostino nella sua lotta antipelagiana.

Il modo nel quale, altrove, sant'Ambrogio si esprime circa l'essenza della colpa commessa da Adamo e le riproduzioni di questa nella natura dell'uomo, non è tale davvero da designarlo

---

tas calcanei, nulla avrà da temere, perchè in quel giorno saranno giudicate e sanzionate le colpe nostre personali, non le altrui. Sicchè, continua sant'Ambrogio, occorre pensare che l'*iniquitas calcanei* sia più tosto una inclinazione a mal fare, che un vero reato imputabile: parole anche queste che mostrano come sant'Ambrogio continua ad aver presente nella sua sottilissima argomentazione tutto il genere umano, anzichè il Cristo, perchè se così fosse — e della grave conseguenza non si erano avveduti nè il Borgongini nè i suoi revisori — si sarebbe finito con l'attribuire al vescovo milanese un grosso errore cristologico. Questo precisamente: che il Salvatore, mentre "pro nobis suscepit quod in nobis periclitabatur„ (*De Incarn. dom. sacr.*, 68), si sottopose anche al *lubricum delinquendi*. [Sant'Ambrogio scrive nel *De paenitentia*, I, 3: "Homo erat (Christus) in carne secundum hominem, qui agnosceretur; virtute supra hominem, qui non agnosceretur: ita et hic carnem habet nostram sed carnis huius vitia non habet. Non enim sicut omnis homo est, ex virili erat et feminea permixtione generatus: sed natus de Spiritu Sancto et de Virgine, immaculatum corpus susceperat, quod non solum nulla vitia maculaverant, sed nec generationis aut conceptionis concretio iniuriosa fuscaverat„. Il Borgongini, è vero, avrebbe potuto qui invocare la distinzione fra *suscepit* e *contraxit*, osservando che il primo, non il secondo verbo, è adoperato da Ambrogio per indicare la sostituzione vicaria del Cristo nell'opera della Redenzione. Ma sarebbe stato agevole rispondergli che non è possibile *suscipere* in significato forense il *lubricum delinquendi*, che è, per definizione, un disordine organico che avrebbe irrimediabilmente offuscato l'incorruttibile nobiltà dell'essere umano assunto dal Salvatore].

Sicchè, sempre in base all'assioma: "in die enim iudicii nostra in nobis, non alienae iniquitatis flagitia puniuntur„ che sant'Ambrogio proclama solennemente e senza limitazioni, proprio là dove parla della *iniquitas calcanei*, è necessario logicamente, se non si vuole imputare al vescovo milanese una aperta contradizione con se stesso, interpretare in forma dubitativa l'inciso del capo immediatamente precedente "nisi forte calcanei mei iniquitas mihi sit abluenda„. Poteva riflettere inoltre mons. Borgongini: se Ambrogio avesse voluto in realtà applicare esclusivamente a Cristo la sua sottile disquisizione sulla *iniquitas calcanei*, sarebbe stato del tutto superfluo, vano, incomprensibile, per non dire blasfemo, invocare per Lui, Verbo incarnato, il principio

come predecessore genuino dell'antropologia agostiniana. Ecco un passo tipico della *Expositio psalmi CXVIII*, 7, 8:

Maximum peccatum in homine superbia est, quandoquidem inde manavit nostri origo delicti. Hoc telo nos primum diabolus vulneravit et perculit. Nam nisi homo serpentis persuasione deceptus sicut Deus esse voluisset et verum falsumque cognoscere, quod penitus discernere humana fragilitate non poterat, ideoque quid sequeretur acceperat, ne temeraria usurpatione de illa paradisi sede decideret, nisi, inquam, pomo; suis non contentus finibus, interdicta temerasset, numquam feralis culpae ad nos transisset haereditas (1).

Ma quanto il punto di vista ambrosiano sulla costituzione umana antecedente o conseguente alla colpa di origine differisse da quello agostiniano, traspare da una comparazione eloquente che si può istituire fra due passi concernenti il medesimo argomento: il *desiderium* e la *concupiscentia*. Dice sant'Ambrogio:

Juxta hos versiculos concupiscentiam possumus accipere magis quam desiderium; ἐπιθυμίαν enim graecus posuit, concupiscentia autem et desiderium ἐπιθυμία dicitur, sed concupiscentia et de bono et de malo dicitur: — concupivit et defecit anima mea in atria domini — pro bono, in lege autem aliter: — nam concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret: non concupisces — utique pro malo. Denique subiecta nos doceant, quia occasione accepta peccatum per mandatum operatur omnem concupiscentiam in hominis affectu. Possumus tamen sic accipere: ante

---

generale: *in die iudicii nostra in nobis, non alienae iniquitatis flagitia puniuntur*, che, vale, evidentemente, solo per le creature fallibili, soggiacenti alla sentenza di Cristo giudice.

Queste mie osservazioni, affidate, per la difesa della mia correttezza critica, ad un opuscolo, che non riuscì ad avere l'approvazione ecclesiastica e quindi ad essere largamente divulgato, provocarono una controreplica del Borgongini (nella "Scuola cattolica„ del 1° giugno e del 1° luglio 1919), nella quale il reverendo monsignore cercò di cavillare ancora sul significato del passo e si fece forte sopra tutto della conclamata uniformità del proprio pensiero a quello di sant'Ambrogio, con cui Agostino si difese ostinatamente nella sua campagna antipelagiana. Ma è canone elementare di critica storica che quando un polemista esalta la propria coerenza, anche se si tratta di sant'Agostino, non delle sue parole, ma delle sue idee occorre prendere atto.

(1) Ed. Petschenig, CSEL. LXII. p. 131.

te omne desiderium pono. Hoc est tibi manifesto quae impetrare desidero, ut ad seriem petitorum, non ad iactantiam referendum videatur esse virtutum: iactantia enim insolens etiam in integro, deprecatio etiam in peccatore laudabilis (*Expl. Psalmi* XXXVII. 38).

Dice invece sant'Agostino:

Concupivit anima mea desiderare iustificationes tuas in omni tempore. - Laudabilis est ista concupiscentia, non damnabilis. Non de hac dictum est, non concupisces: sed de illa qua caro concupiscit adversus spiritum. De hac autem bona concupiscentia qua concupiscit spiritus adversus carnem, quaere ubi scriptum sit, et invenies: - concupiscentia itaque sapientiae deducit ad regnum. — Et multa alia reperiuntur bonae concupiscentiae testimonia. Sed hoc sane interest, quod non tacetur quid concupiscatur, quando bona commemoratur concupiscentia; cum autem non additur quid concupiscatur, sed sola ponitur, non nisi mala intelligitur (*in Ps.* CXVIII. *Sermo, VII*).

I contrasti potrebbero moltiplicarsi all'indefinito. Onde io sono indotto a pensare che proprio nell'ambito delle teorie concernenti il peccato d'origine e il suo influire su tutto il genere umano sant'Agostino sia stato automaticamente tratto dall'evoluzione del suo spirito, dall'azione delle polemiche circostanti, quasi senza addarsene, a staccarsi dalla concezione ambrosiana. L'autore che doveva, in questo trapasso, esercitare su di lui più valida efficacia, fu l'Ambrosiastro (1), dal quale il vescovo ipponese, che ha difeso il dominio della vita soprannaturale e quindi l'amministrazione carismatica, funzione suprema della chiesa, dal moralismo razionalistico pelagiano, attinse:

1. la formola netta per esprimere la nostra responsabilità in Adamo peccatore;

2. l'interpretazione favorita dei più discussi tratti paolini, primo fra tutti Rom. V. 12;

3. la nozione basilare dell'uomo *servus culpae* o *servus gratiae*;

4. in linea generale quel metodo di interpretazione scritturale positivo e realistico che rende così singolari i *Tractatus*

(1) Con questo nomignolo, come si sa, si suole indicare, dai tempi di Erasmo, l'autore degli pseudo-ambrosiani *Tractatus in Paulum* e delle pseudo-agostiniane *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*.

in Paulum dell'Ambrosiastro e che è così difforme da quello a cui Agostino era stato da prima iniziato, ascoltando i sermoni e leggendo le *Enarrationes* di Ambrogio.

Il pensiero antropologico di sant'Agostino — è ormai universalmente ammesso — subì, fra il 396 e il 397, un passaggio brusco e una variazione sensibilissima. Noi lasciamo nel 394-395 il sant'Agostino del *De libero arbitrio*, che si raffigura gli organismi di Adamo ed Eva nel paradiso terrestre come sostanze eteree, trasformate dalla disobbedienza fatale in corpi carnali; che enumera, quali conseguenze della colpa, la mortalità, l'ignoranza, il rivestimento corporeo; che dichiara come noi siamo divenuti allora *mortales et ignari et carni subditi* (III, 54); che non riconosce nel sistema traducianistico una prevalenza sulle altre teorie circa l'origine dell'anima umana (III, 59); che insinua vagamente come la sola colpa originale non possa far condannare un essere altrimenti innocente al supplizio eterno: *non enim metuendum est, ne via esse potuerit media quaedam inter recte factum atque peccatum, et sententia iudicis media esse non possit inter praemium atque supplicium* (III, 66).

Fino a questo momento Agostino, fresco ancora del suo bagno neoplatonico e della sua iniziazione ambrosiana, concepisce la natura di Adamo ed Eva anteriormente alla caduta come una natura eterea ed impalpabile, e del nostro organismo corporeo fa una conseguenza diretta ed incomoda della colpa. In altri termini fa rampollare da questa una *modificazione* organica, non già una *perversione inguaribile* dell'organismo, già di per sè carnale. Secondo le opere agostiniane antecedenti al 395, noi siamo, in seguito al peccato di Adamo, divenuti *carni subditi*; fra poco sant'Agostino insegnerà propriamente che da allora noi siamo divenuti *concupiscentiae subditi*. A prima vista potrebbe sembrare che l'opinione più antica sia più pessimista dell'altra, essendo un deterioramento sostanziale quello che è dato dal passaggio da natura eterea a natura corporea. In realtà non è così. Quel passaggio infatti avrebbe potuto lasciare intatte nel composto umano le capacità dello spirito a guadagnare la propria riabilitazione. Introducendo invece in un organismo già di per sè carnale il turbamento

inestinguibile della sensualità irrequieta e corrompitrice, il peccato, nel nuovo atteggiamento del pensiero agostiniano, ha soppresso di colpo le possibilità stesse del libero arbitrio ormai schiavo del male. Sant'Agostino stesso quando, a mente riposata, evoca il processo evolutivo del suo pensiero, non dissimula affatto le variazioni del proprio insegnamento, ch'egli, naturalmente, designa come semplicemente connesso con la dottrina del peccato originale e di tali variazioni fa l'apologia. Proprio alla vigilia della morte, nel *De dono perseverantiae*, diretto agli anti-semipelagiani di Marsiglia, Prospero e Ilario, dice esplicitamente (XIII. 30): « si enim quando libros " De libero arbitrio „ laicus coepi, presbyter explicavi, adhuc de damnatione infantium non renascentium et de renascentium liberatione dubitarem, nemo, ut opinor, esset tam iniustus atque invidus, qui me proficere prohiberet, atque in hac dubitatione remanendum mihi esse judicaret » (1).

Gli scritti agostiniani del 396-397, quegli stessi con cui si inaugura la carriera vescovile dell'ipponese, le questioni cioè a Simpliciano e la raccolta delle ottantatrè questioni, mostrano nettamente che Agostino, in quell'epoca, era già uscito dalla sua penosa *dubitatio*. Da quel momento tutta l'umanità gli appare come conglutinata in Adamo, peccatrice e condannata in lui; il peccato d'origine è da allora descritto come una in-

---

(1) Anche nel *De Praedestinatione sanctorum* (7, 8) sant'Agostino riconosce senza ambagi di avere altra volta errato nel valutare l'azione della grazia nell'opera della fede; parla della sua evoluzione; adopera perfino, per designare la luce fattasi nel suo spirito, una parola audace: rivelazione di Dio: " meum errorem nonnulla opuscula mea satis indicant, ante episcopatum meum scripta... Videtis certe quid tunc de fide atque operibus sentiebam, quamvis de commendanda gratia Dei laborarem: in qua sententia istos fratres nostros esse nunc video; *quia non sicut legere libros meos, ita etiam in eis curaverunt proficere mecum.* Nam si curassent, invenissent istam quaestionem secundum veritatem divinarum scripturarum solutam in primo libro duorum, quos ad beatae memoriae Simplicianum scripsi, episcopum mediolanensis Ecclesiae, sancti Ambrosii successorem, in ipso exordio episcopatus mei.... Hoc apostolico praecipue testimonio (I Cor. IV, 7) etiam ipse convictus sum; cum de hoc re aliter saperem, quam mihi Deus in hac quaestione solvenda, cum ad episcopum Simplicianum, sicut dixi, scriberem, revelavit „.

fezione che si propaga inesorabile di padre in figlio attraverso l'atto della riproduzione che, verificandosi in uno stato di turbamento organico che è conseguenza diretta della colpa e colpa esso stesso, determina *ipso facto* la trasmissione di questa colpa nella nuova creatura. La quale recherà la traccia della caduta originaria, così nel corpo, nel persistente e irriducibile pungolo della sensualità irragionevole, come nell'anima, per esigenza stessa logica del sistema concepita trasmessa per le vie della generazione, nella reità incorsa insieme col primo padre peccatore. L'umanità è dunque uno sciagurato conglomerato di dannati, che nulla possono a rigore meritare da Dio e a cui è solo concesso ormai lo sperare possibilità di perdono e di riscatto dalla benevola grazia del Padre e dal decreto infallibile della sua predestinazione.

« Ex quo in paradiso natura nostra peccavit, non secundum spiritum, sed secundum carnem, mortali generatione formamur, et omnes una massa luti facti sumus, quod est massa peccati. Cum ergo meritum peccando amiserimus, nihil aliud peccantibus, nisi aeterna damnatio debetur » (*De 83 questionibus*, q. 68, 3). (1).

« Tunc facta est una massa omnium, veniens de traduce peccati et de forma mortalitatis... Sunt igitur omnes homines una quædam massa peccati, supplicium debens divinae summaeque iustitiae, quod sive exigatur, sive donetur, nulla est iniquitas. A quibus autem exigendum et quibus donandum sit, superbe judicant debitores: quemadmodum conducti ad illam vineam iniuste indignati sunt cum tantumdem aliis donaretur, quantum illis redderetur » (*De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, I. 2, 16). (2).

Fin dal momento in cui Agostino scrive queste parole, si profilano nettamente le due nuove idee, intorno alle quali verrà svolgendosi tutto il suo pensiero durante l'aspra polemica pelagiana e le accese discussioni intorno alla grazia e

---

(1) Sant'Agostino stesso ci dice nelle *Retractationes* (Ed. Knoell, CSEL XXXVI. I, 26) che le ottantatrè questioni furono rivedute e corrette per la pubblicazione dopo l'elevazione all'episcopato, fra il 396 e il 397.

(2) Sant'Ambrogio moriva il 4 aprile 397 e gli succedeva Simpliciano. L'operetta di sant'Agostino va appunto assegnata a quest'anno.

alla predestinazione nei loro rapporti con il libero arbitrio: l'umanità dannata e la gratuità della iniziale eccitazione della grazia.

Che cosa c'è stato dunque di nuovo nella vita spirituale di sant'Agostino in questo biennio decisivo del 395-396, capace di far prendere al suo pensiero un orientamento così inatteso e così ricco di conseguenze? Quale autore o quale lavorio di riflessione personale l'ha condotto a una nozione così fosca del peccato originale, di questo cancro che rode implacabilmente le viscere dell'umanità?

Che il problema da me formulato sia tutt'altro che arbitrario ed esiga assolutamente una risposta, risulta da alcune stesse dichiarazioni di sant'Agostino.

Nei cc. 23 e 25 del 1° libro delle *Ritrattazioni* infatti sant'Agostino ricorda come, *adhuc presbyter*, aveva steso per iscritto alcune dilucidazioni sulla lettera ai Romani, che aveva avuto antecedentemente occasione di esporre a voce ad alcuni amici, e che aveva dato ad esse questo titolo: *Expositio quarundam propositionum ex epistula ad Romanos*. Ricorda quindi come allora non era riuscito a capire bene il versetto 14 del cap. VII della ardua lettera paolina, non vedendo come si potesse applicare all'apostolo il qualificativo di *carnalis*. Ma poi, soggiunge testualmente, *lectis quibusdam divinorum tractatoribus eloquiorum, quorum me moveret auctoritas, consideravi diligentius et vidi etiam de ipso apostolo posse intelligi quod ait: scimus quoniam lex spiritalis est, ego autem carnalis sum. Quod in eis libris, quos contra pelagianos nuper scripsi, quantum potui diligenter ostendi.*

Queste parole delle *Ritrattazioni* mi sono sempre parse troppo ricche di significato, perchè non dovessero essere assunte come punto di partenza per un'indagine approfondita sul primo svolgimento della dottrina agostiniana intorno al peccato e alla grazia. Al momento dunque di terminare il *De libero arbitrio*, le conversazioni con gli amici di Ippona e di Cartagine avevano indotto Agostino ad analizzare il pensiero paolino nella lettera ai Romani. Egli si imbattè così in passi che mettono a dura prova la concezione della vita spirituale e

dei poteri elettivi dell'anima umana. Cerca di spiegarli come meglio può e si spinge fino ad affrontare l'esegesi integrale della lettera profonda ed oscura. Ma un commento paolino di scrittore cristiano molto autorevole, che gli capita fra le mani, mentre gli fa constatare la difficoltà dell'impresa cui si è accinto, gli rivela compiutamente il senso dei più misteriosi versetti, e sprigionando bagliori di luce nella sua intelligenza, imprime al suo sistema soteriologico una direzione nuova e gravida di conseguenze.

Ma chi sono questi *tractatores divinorum eloquiorum* che hanno esercitato così profonda efficacia su sant'Agostino nel momento critico della sua elaborazione mentale? (1).

Io confesso d'essere rimasto sempre molto colpito, a differenza dai critici che non vi prestano alcuna attenzione, dalla frase tipica con la quale Agostino esprime la solidarietà degli uomini in Adamo peccatore: son tutti in lui una globale *massa damnata*. Non solamente dalla forza espressiva dell'inciso, ma molto più dalla singolarità idiomatica e stilistica sua. Abituati ormai come siamo ad adoperare il vocabolo *massa* quasi più nel suo significato traslato, che in quello proprio, non ci accorgiamo subito che la frase agostiniana rappresenta una metafora ardita ed originale, essendo il termine *massa* inizialmente usato per indicare solo un amalgama indistinto di elementi inorganici. Orbene: se il cammino dei vocaboli tradisce il cammino delle idee, quanto maggior valore di indizio non racchiuderà il cammino delle figure retoriche?

Ed ecco appunto il quesito: chi ha adoperato per primo la metafora su cui, può quasi dirsi senza esagerazione, poggia tutto l'edificio dell'antropologia agostiniana? (2).

---

(1) L'Ambrosiastro, a quanto si tenta qui a dimostrare, ne è uno. A. Pincherle ha addotto sagaci argomenti per dimostrare che Ticonio è l'altro ("Ricerche Religiose„ I, p. 462 e ss.).

(2) Debbo avvertire, per iscusare le probabili lacune della mia risposta, che i lessici (il *Thesaurus linguae latinae* è ancora lontano dalla lettera *m*) mi hanno aiutato pochissimo nel formularla. A prescindere dal noto uso di *massa* per indicare un lotto di fondi rustici, su cui i dizionari della bassa latinità offrono copiosi ragguagli, vi ho trovato citato solamente, affine al-

La Vulgata ha *massa* una dozzina di volte, delle quali quattro nel Nuovo Testamento (Rom. IX. 21; XI. 16; I Cor. V. 6; Gal. V. 9), dove corrisponde al greco φύραμα. Il suo significato è costantemente quello di pasta o di composto amorfo di sostanze inorganiche e vegetali, e non può quindi offrirci alcuna indicazione per il nostro intento. In due dei quattro passi paolini il vocabolo compare nel noto proverbio, secondo il quale « poco lievito fa fermentare tutta la massa » (1).

Orbene: un commentatore di san Paolo, che viveva a tempo di papa Damaso a Roma (2). aveva, proprio con l'immagine della massa, parafrasato il famoso inciso della versione latina di Rom. V. 12, *in quo omnes peccaverunt* (3): e precisamente l'ignoto Ambrosiastro. Scrive egli infatti: « in quo. id est in Adam, omnes peccaverunt. Ideo dixit in quo, cum de muliere loquatur, quia non ad speciem retulit, sed ad genus. Manifestum itaque est in Adam omnes peccasse, *quasi in massa*: ipse enim per peccatum corruptus, quos genuit, omnes nati sunt

---

l'uso agostiniano, che i lessici del resto nè pur ricordano, un passo di Orosio (*Hist. adv. Paganos*, VII, 39), nel quale si dice che il sacco di Roma del 410 fu quasi il vaglio, attraverso il quale fu selezionato il popolo, come *ex magna massa frumenti, grana viva*. Di *massa frumenti* parla pure Tertulliano (*de prescr.*, 3). Originariamente *massa* deve aver rappresentato la trasliterazione di μάζα, pane d'orzo, vocabolo a sua volta di probabile origine ebraica (cfr. H. von Herwerden, *Lexicon graecum suppletorium et dialecticum*, II, 909).

(1) Commentando Gal. V, 9, san Girolamo che, quando vuole, sa essere oltre che corretto traduttore, anche buon purista, osserva: "male in nostris codicitus habetur modicum fermentum totum massam corrumpit, et sensum potius interpres suum quam verba apostoli transtulit: modicum fermentum totam conspersionem fermentat„. Anche Tertulliano, citando nel *de pudicitia*, 18, I Cor. V. 6 ha *consparsionem*. Cfr. Rönsch, *Itala und Vulgata*. Marburg, 1875, 71 e 99.

(2) Si sa come, a proposito di I Tim., III. 23, l'Ambrosiastro, parlando della chiesa, dice: "cuius hodie rector est Damasus„.

(3) Il passo è dato invariabilmente da tutte le testimonianze del Nuovo Testamento latino antecedenti alla Vulgata. V. *Novum Testamentum D. N. Jesu Christi latine*, curr. F. Wordsworth et H. White. Partis II^{ae}, fasc. 1. *Epistula ad Romanos*. Oxonii, 1913, p. 85.

sub peccato! Ex eo igitur cuncti peccatores, quia ex eo ipso sumus omnes » (1).

In queste parole dell'Ambrosiastro è, *in nuce*, tutta la dottrina spiegata da sant'Agostino nella sua campagna antipelagiana. Ora è risaputo che l'ipponese ha conosciuto il suo commento paolino e ne ha fatto il massimo conto, come di un commento redatto da sant'Ilario di Poitiers. Nel *Contra duas epistulas pelagianorum*, diretto a papa Bonifacio verso il 420, egli, difendendo il riferimento dell'*in quo* ad Adamo, scrive

---

(1) Nell'articolo del 1916 io postillavo a questo punto: "è una metafora così caratteristica questa della massa, che io ho il vago sospetto che anche Pelagio abbia avuto dinanzi a sè l'Ambrosiastro quando ha commentato il versetto paolino con le parole conservateci da Agostino nel *de peccatorum meritis et remissione*, III, 5: — iniustum est ut hodie nata anima non ex massa Adae, tam antiquum peccatum portet alienum. — Non sarebbe per caso questa risposta diretta proprio all'Ambrosiastro in una foggia che sembrava arieggiare proprio lo spirito di sant'Ambrogio? E mi rivolgevo, per una conferma, al più esperto conoscitore della tradizione manoscritta del commento pelagiano, il Souter: "sottopongo il dubbio al Souter„. Il Souter ha avuto poi modo di rispondere. Nelle sue note sulle fonti usate da Pelagio nel suo commentario (*Pelagius's Expositions of thirteen Epistles of St. Paul: Introduction*: "Texts and Studies„ IX. 1, Cambridge, 1922, p. 178), dopo aver richiamato l'attenzione del lettore sull'"extraordinary use of massa„ postilla in calce: "this important coincidence between Ambrosiaster and Pelagius has not been alluded to by dr. Smith (si allude agli articoli pubblicati da questi nel "Journal of theological Studies„ 1917-1919 su *The latin sources of the Commentary of Pelagius on the Epistle of St. Paul to the Romans*) because it is a coincidence between notes on different verses, but it has not escaped E. Buonaiuti, *La genesi*, ecc„. La conferma, dunque, che desideravo è venuta. L'Ambrosiastro riprese il medesimo concetto, con l'identico vocabolo, a Rom. IX. 21, dove, è noto, il greco ha φύραμα: "Manifestum est vasa aliqua fieri ad honorem, quae ad usus honestos sint necessaria; alia vero ad contumeliam, quae instrumento sint culinarum: unius tamen esse substantiae, sed differre voluntate opificis in honore. Ita et Deus, *cum omnes ex una atque eadem massa simus in substantia*, et cuncti peccatores, alii miseretur, et alterum despicit non sine iustitia. In figulo enim sola voluntas est: in Deo autem voluntas cum iustitia„. Il Souter inoltre ricorda la presenza di *massa* nel proemio al *de induratione cordis Pharaonis*, pubblicato dal Morin nella "Revue Bénédictine„ XXVI, 179: "duas massas humanae naturae, bonam et malam, a Deo esse factas„. Vedi anche M. Zappalà, *A proposito dell'Ambrosiastro*, in "Riv. trim. di studi fil. e rel.„, IV, 1922, p. 460 ss.

appunto: « et sic sanctus Hilarius intellexit quod scriptum est in quo omnes peccaverunt » e riporta alla lettera il passo che abbiamo riferito (1).

Non è significativo il fatto che la metafora della massa, addotta per esprimere l'idea della naturale compartecipazione della specie umana al peccato di Adamo, compaia qui netta ed esplicita, in un testo noto ed invocato da sant'Agostino? Due sono le posizioni fondamentali del pensiero agostiniano circa la colpa di origine e l'esperienza spirituale della rinascita: l'oggettiva e gravosa responsabilità di tutti gli individui umani nel peccato adamitico, e la completa gratuità della grazia. In base a quanto siamo venuti esponendo, non ci sembra arrischiato affermare che sant'Agostino ha conosciuto verso il 395 i

(1) Di recente il Baxter ("Journal of theological studies„ 1923, p. 187, *Ambrosiaster cited as Ambrose in 405*) ha voluto scoprire un riferimento al commento dell'Ambrosiastro a Gal. II, 11 e ss., citato sotto il nome di Ambrogio, nella lettera 82 di sant'Agostino a san Girolamo, dove l'ipponese, contrapponendosi alla tesi della simulazione concertata fra i due apostoli ad Antiochia, dice: "porro si quaeras vel recolas, quid hinc senserit noster Ambrosius, quid noster itidem Cyprianus, invenies fortasse nec nobis defuisse, quod in eo, quod adserimus, sequeremur. Quamquam, sicut paulo ante dixi, tantum modo scripturis canonicis hanc ingenuam debeam servitutem, qua eas solas ita sequar, ut conscriptores earum nihil in eis omnino errasse, nihil fallaciter posuisse non dubitem„. E perchè sant'Ambrogio non è davvero da annoverarsi fra i patrocinatori della tesi di Agostino, soggiace invece sempre nella sua esegesi all'azione dei sostenitori della teoria della "simulazione„ cara a san Girolamo. Nella sua dissertazione *Patristic accounts of the collision at Antioch* il Lightfoot, *Galatians*, p. 128 e ss., trovò il rimando giusto a Cipriano, *Ep.* 71. ma fu incapace di rinvenire un rimando appropriato ad Ambrogio: vien fatto di domandarsi se sotto il nome di Ambrogio egli non ha inteso riferirsi all'Ambrosiastro e al suo commento a Galati. La congettura è arditissima. La si potrebbe accettare solo per necessità; qualora il riferimento agostiniano, che è tanto generico, non potesse invece essere valutato come una maniera molto generica e pochissimo oggettiva di rifarsi all'autorità del vescovo milanese, suggerita da esigenze polemiche, anzichè dal preciso ricordo di un testo. Agostino stesso si è accorto di aver corso troppo nell'invocare a proprio favore Ambrogio contro Girolamo, e quando un decennio circa più tardi ha avuto modo di tornare sull'argomento, si è limitato a dire che la sentenza da lui professata era anche "beatissimi Cypriani„ (*Ep.* 180, 5 Ed. Goldbacher).

Tractatus dell'Ambrosiastro, che ritenne in buona fede composti da sant'Ilario, sotto il cui nome circolavano, e vi ha attinto la metafora pregnante della *massa peccati*, da cui a sua volta ha ricavato, con un riferimento spontaneo alla massa di fango da cui il ceramista ricava i vasi che vuole (Rom. IX. 21), corroborato anch'esso del resto dai medesimi *Tractatus*, la concezione della insindacabile e imperscrutabile libertà di Dio nella elezione dei santi (1).

L'affermazione, credo, apparirà sufficientemente giustificata, quando avremo esaminato altre tracce che il commento prolisso dell'Ambrosiastro ha lasciato negli scritti agostiniani (2).

---

(1) Il vocabolo *massa* è usato, se non mi inganno, tre volte da Ottato di Milevi, nei libri editi dallo Ziwsa (nel *Corpus* viennese, XXVI). Due casi (V. 9; VI. 2) non fanno al nostro intento. Il terzo è veramente significativo. Accennando (II. 26) ai rigori imposti dai donatisti ai cattolici passati nel loro campo, dice che ne han fatto una *massam poenitentium*. Anche qui, dunque, ravvisiamo l'identica metafora, per quanto in un senso diverso da quale appare in Agostino. Lo scrittore numida ha offerto egli lo spunto al suo continuatore nalla lotta antidonatistica? Io non lo credo. Ho buone ragioni per pensare che, pur conoscendo Ottato e meglio le sue fonti, Agostino non è stato un suo lettore assiduo: ne lo dividevano profondi dissensi circa i problemi antropologici e politici.

(2) Quando il mio saggio apparve nel 1916, fu fatto oggetto di discussione e di critica anche dal p. A. Casamassa O. S. A.: *Il pensiero di sant'Agostino nel 396-397: i* tractatores divinorum eloquiorum *di "Retractationes„* I. 23. 1 *e l'Ambrosiastro* (Roma, Desclée). Lo studio del Casamassa non aveva nulla dell'acidità pettegola, angusta e vana, scientificamente inconcludente, dell'attacco menato malignamente dal Borgongini-Duca, ma era una analisi diligente e sottile dei miei argomenti, che si accettavano parzialmente e parzialmente si ritorcevano, onde escludere l'Ambrosiastro dal novero delle fonti dell'antropologia agostiniana. Per questo, pur lasciando intatta nel testo la dimostrazione, che reputo tuttora valida e coerente, seguo qui succintamente da presso il ragionamento dell'avversario, riservandomi di trattare a parte alcune questioni di cronologia, cui il Casamassa dà una soluzione che reputo insostenibile.

Il Casamassa riduceva innanzi tutto l'entità e la portata del cambiamento operatosi nel pensiero agostiniano fra il 396 e il 397. dicendo che esso riguardava "non il peccato originale, bensì la necessità della grazia all'*initium fidei*„ (negata fino allora, ammessa da allora in poi). Ammetteva poi dei mutamenti accidentali, relativi alla dottrina del peccato originale (inter-

Bisogna riconoscere che la questione dei rapporti teologico-letterari fra l'Ambrosiastro e Agostino era stata affrontata finora con palese superficialità. In un saggio quanto prolisso altrettanto inconcludente sulle opere dell'Ambrosiastro e

---

pretazione sensibile e fisica del *crescite et multiplicamini* e dottrina creazionistica accolta come possibile a spiegare la trasmissione dell'anima), ma li collocava rispettivamente nel 410 e 408 circa, quando Agostino componeva il nono libro del *De Genesi ad litteram* e rispondeva alla consultazione del vescovo africano Bonifacio.

Ma non si capisce come il Casamassa non abbia veduto: *a*) che un cambiamento intorno alla necessità della grazia all'*initium fidei* implica, necessariamente, un più vasto e radicale mutamento di concezioni antropologiche; *b*) che le conseguenze di un postulato non è affatto necessario scorgerle tutte di colpo, nel momento in cui, subitamente, lo si accetta; *c*) che la sostituzione di una interpretazione fisica e corporea del *crescite et multiplicamini* ad una interpretazione puramente spirituale è qualcosa di più che un mutamento accidentale. Questo osserviamo in linea generale, senza entrare in una discussione minuta di testi, che potrà portarci altra volta a contestare legittimamente parecchie delle allegazioni del Casamassa.

Ma il Casamassa, procedendo e con encomiabile ordine, revoca in dubbio l'applicabilità del passo delle Ritrattazioni a una possibile conoscenza del commento paolino dell'Ambrosiastro. Per due ragioni: innanzi tutto perchè se l'effetto di tale conoscenza si fosse immediatamente ripercosso nel *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, il *postea* delle Ritrattazioni sarebbe inteso in un valore abusivo; in secondo luogo perchè solo molto più tardi Agostino tradisce quel cambiamento nella interpretazione di Rom. VIII, 14, 25, a determinare il quale egli attesta abbiano decisamente contribuito i misteriosi *tractatores*. Ma non è ad un *postea* di un'opera come le Ritrattazioni che si possa e debba assegnare un ambito cronologico di proporzioni matematicamente determinabili. E, in secondo luogo, il contesto stesso delle Ritrattazioni mostra come i *tractatores* fecero qualcosa più che suggerire una interpretazione definita di Rom. VII, 14-25: mostra cioè come sant'Agostino ricavò da loro una specifica concezione antropologica, di cui l'interpretazione data di Rom. VII, 14-25 doveva essere una applicazione: "... iam evertitur haeresis pelagiana, quae vult, non ex Deo nobis, sed ex nobis esse charitatem qua bene ac pie vivimus. Sed in illis libris quos adversus eos edidimus, autem spiritualis hominis iamque sub gratia constituti melius intellegi verba ista monstravimus, propter carnis corpus, quod spirituale nondum est, erit autem in resurrectione mortuorum; et propter ipsam carnis concupiscentiam, cum qua ita confligunt sancti, non ei consentientes ad malum, ut tamen eius motibus, quibus repugnantibus resistunt, non careant in hac vita: non eos autem habebunt in illa, ubi absorbebibur mors in victoriam „.

il loro probabile autore, il Marold (1) aveva creduto di poter asserire che sant'Agostino mostra di conoscerle solamente nel passo surriferito, concernente l'interpretazione di Rom. V. 14, che è proprio quella seguita dall'Ambrosiastro. Il Souter (2), pure rimproverando al Marold l'asserzione resa arrischiata dalla vastità della produzione agostiniana, non aveva aggiunto la segnalazione di altri passi agostiniani, in cui trasparisse sicuramente l'orma del predecessore, interprete di Paolo. Si limitava a segnalare l'affinità tra la definizione del peccato di fornicazione nel sermone agostiniano 262 e un passo dell'Ambrosiastro su I Cor. VI. 18, che però, mancando in qualche codice, non si può ancora giudicare con certezza autentico. Infine il Turmel ha affermato a più riprese che l'erudizione patristica di sant'Agostino, inizialmento molto povera, si venne arricchendo durante la controversia pelagiana e che, per quanto concerne specificamente l'Ambrosiastro, Agostino potè scambiarlo una volta per Ilario, ma che, scoperto ben presto il proprio inganno, si guardò bene dal citarlo più nelle opere posteriori al 420 (3).

Solo alla fine del suo studio il Casamassa discute l'argomento che per me è il principale: quello che si ricava dalla significativa coincidenza fra Agostino e l'Ambrosiastro nella metafora della massa peccaminosa. Il Casamassa crede di poterne attenuare il valore dimostrativo riscontrando l'apparizione di *massa* anche nella *Expositio quarumdam propositionum ex epistola ad Romanos* (62), dove è commentato, in modo del tutto adiaforo e genericamente edificativo, il versetto di Rom. IX. 21. Ma la caratteristica, in cui noi crediamo di riconoscere fra l'Ambrosiastro e l'ipponese una coincidenza che è una dipendenza del secondo dal primo, è nella raffigurazione dell'umanità globalmente presa, come una disgraziata massa impastata di colpe e di abbiezioni, che attende solo da Dio la capacità del riscatto. E solo la polemica antipelagiana portò allo scoperto tutte le applicazioni di cui quel primo incontro e quella assimilazione erano suscettibili.

(1) *Der Ambrosiaster, nach Inhalt und Ursprung,* nella "Zeitschrift für wissen. Theologie„ XXII, 415-470.

(2) *A Study of Ambrosiaster*, 3.

(3) *Histoire du dogme du péché original*, p. 73 e s.; *Histoire de la Théologie positive,* p. 227.

Ora tutto ciò appare seriamente inesatto. Contro l'ultima asserzione del Turmel può notarsi come quell'Agostino, il quale non ha mancato di confessare che aveva a torto rimproverato a Donato una adulterazione del testo biblico, per imperizia (*Retr.*, I. 21); che per amore della assoluta sincerità ha così vivamente polemizzato contro Girolamo e il suo commento ai Galati; non avrebbe mancato di riconoscere il proprio abbaglio, qualora ne avesse acquistato la consapevolezza.

In realtà il confronto delle dottrine agostiniane, quali si vengono solennemente spiegando nella lotta antipelagiana, con l'antropologia e la soteriologia dell'Ambrosiastro sembra dover convincere che il commento paolino di questi è soggiacente agli argomenti e ai motivi principali della polemica agostiniana e che lungi dall'averlo ripudiato per avere riconosciuto l'usurpata paternità ilariana con cui esso si era presentato in Africa, sant'Agostino ha alluso fino all'ultimo all'Ambrosiastro, quando ha invocato genericamente l'autorità di sant'Ilario contro gli avversari che l'editto di Onorio e la tardiva ed estorta *Tractoria* di Zosimo dovevano definitivamente debellare.

Abbiamo già visto sopra come nelle *Ritrattazioni* (I. 23) Agostino ricorda di aver da prima provato una forte ripugnanza ad attribuire a Paolo, già convertito e chiamato all'apostolato, il *carnalis* di Rom. VII. 14, e che poi si era indotto a ciò in seguito alla lettura di autorevoli commentatori paolini. Orbene: l'Ambrosiastro ha in proposito un lungo squarcio, il quale non solamente applica, senza esitazione, all'apostolo l'appellativo che sembrava irriverente ad Agostino ancor prete, ma espone intorno alle conseguenze della colpa adamitica e allo stato attuale dell'uomo peccatore, idee singolarmente affini a quelle patrocinate da Agostino nella polemica contro Pelagio e Giuliano. Ne trascrivo qualche inciso più notevole: « hoc est, venditum esse sub peccato, ex Adam qui prior peccavit, originem habere. Adam vendidit se prior, per hoc, semen eius subiectum est peccato... Homo fragilis est, et paterno subiugatus delicto, ut potestate sua uti non possit, circa oboedientiam legis... Quid est enim subiectum esse peccato, nisi corpus habere vitio animae corruptum, cui se inferat peccatum, et impellat hominem quasi captivum delictis, ut faciat voluntatem eius? ».

Ho detto sopra, inoltre, come interpretando l'*in quo omnes peccaverunt* mediante l'immagine della massa suggerita dall'Ambrosiastro, sant'Agostino doveva spontaneamente associare al versetto 12 del capo quinto ai Romani, in cui è quell'inciso, l'immagine paolina del ceramista (Rom. IX. 20), che dalla medesima pasta cretacea ricava vasi di onore e vasi di ignominia, e giungere così alla tesi della piena gratuità della grazia e della predestinazione. La tesi è svolta ampiamente dall'ipponese nella sua lettera al prete Sisto di Roma (1), il futuro successore di Celestino, che pare avesse spiegato, prima dell'ultima sentenza di Zosimo, un'azione non del tutto in armonia con i desideri di Agostino. Ecco, del documento eloquente, un periodo: « ubi quia universa ista massa merito damnata est, contumeliam debitam reddit iustitia, honorem donet indebitum gratia, non meriti praerogativa, non fati necessitate non temeritate fortunae ». L'Ambrosiastro dal canto suo commenta così il paragone del ceramista: « Deus, cum omnes ex una atque eadem massa simus in substantia, et cuncti peccatores, alii miseretur et alterum despicit non sine iustitia ». Il passo agostiniano non tradisce l'eco del commento dell'Ambrosiastro?

Ma c'è di più. Tra i vari aspetti della dottrina antropologica di sant'Agostino, giunto alla piena ed esplicita maturità, il più singolare, senza dubbio, è quello riguardante la nozione della libertà. Libero, per l'ipponese, non è colui che può scegliere fra due azioni eticamente diverse, bensì colui che compie con diletto la volontà del suo padrone. In un rimarchevole capo dell'*Enchiridion*, che appartiene al 429, sant'Agostino ha scritto: « liberaliter enim servit, qui sui domini voluntatem libenter facit. Ac per hoc ad peccandum liber est, qui peccati servus est. Unde ad iuste faciedum liber non erit, nisi, a peccato liberatus, esse iustitiae coeperit servus. Ipsa est vera libertas propter recti facti laetitiam, simul et pia servitus propter praecepti oboedientiam » (2). E continua inculcando

(1) Porta il numero 194 nella raccolta ed appartiene al 418.

(2) Le medesime idee ricompaiono nel *Contra duas epistolas pelagianorum* II. 9 con una ruvidezza di espressione che doveva fare rabbrividire il moralismo stoico di Giuliano di Eclano.

l'umiltà all'uomo, incapace di per sè di compiere qualsiasi azione che non sia peccato ed abbiezione. Il pensiero dell'Ambrosiastro coincide con le definizioni agostiniane. Commentando Rom. VI. 20 egli afferma che l'essere affrancati da Dio significa essere schiavi della colpa, e giacere inesorabilmente nel suo dominio: « manifestum est, quia qui liber est a Deo, est servus peccati: dum peccat enim, recedit a Deo et fit sub peccato ». E prendendo le mosse da Efes. II. 10, afferma anch'egli recisamente il nessun merito nostro nella attuazione della salvezza e, con parole che ricordano da vicino quelle di Agostino, accenna al decreto della predestinazione, applicato alla sorte dei giusti: « omnis gratiarum actio salutis nostrae ad Deum referenda est, qui misericordiam suam nobis praestat... Ideoque non est gloriandum nobis in nobis ipsis; sed in Deo qui nos regeneravit nativitate coelesti per fidem Christi, ad hoc ut bonis operibus exercitati, quae Deus nobis iam renatis decrevit, promissa mereamur accipere ».

A questa serie di parallelismi fra il pensiero agostiniano e il commento dell'Ambrosiastro si può muovere un'osservazione. Si può supporre cioè che Agostino abbia elaborato le proprie concezioni antropologiche e soteriologiche direttamente sui dati offerti dall'epistolario paolino, senza alcun bisogno dell'esegesi mediatrice dell'ignoto commentatore romano. Tale ipotesi sarebbe lecita se le analogie segnalate costituissero semplici coincidenze astratte di scrittori che lavorano sulla medesima fonte. Ma di fianco ad esse sussistono circostanze di fatto che comprovano in maniera inoppugnabile la dipendenza di Agostino dall'Ambrosiastro. Tale la citazione aperta del *Contra duas epistolas pelagianorum*; l'accenno delle Ritrattazioni a commentatori biblici che impressero una nuova direzione alla esegesi agostiniana; il metodo dell'interpretazione cara all'Ambrosiastro, metodo positivo e realistico, che dal 396 cominciò ad essere, a differenza di quello seguito fino allora sotto l'efficacia di Ambrogio, il metodo preferito da Agostino.

È naturale il domandarsi, alla fine della indagine, se, avendo conosciuto il commento dell'Ambrosiastro sotto il nome di Ilario, sant'Agostino non alluda a lui e non già ad Ilario di Poitiers,

quando ripetute volte, durante la polemica antipelagiana, genericamente invoca, a sostegno delle proprie idee, l'autorità di Ilario, di Gregorio, di Ambrogio; o, meglio, se alludendo in tali casi ad Ilario di Poitiers, non lo faccia solo o principalmente perchè lo ritiene autore del grande commento paolino, oggi rivendicato al medesimo autore delle *Quaestiones*.

Per conto nostro confessiamo l'impressione che l'Ilario invocato da Agostino contro i pelagiani sia appunto il supposto autore del commento paolino. Le citazioni ilariane in sant'Agostino non sono straordinariamente numerose: non arrivano forse ad una ventina. Alcune riguardano la dottrina trinitaria o la teoria della menzogna, e non interessano qui. Altre sono citazioni di seconda mano, come quelle contenute al n. 72 del *De natura et gratia*, desunte dal *De natura* stesso di Pelagio, che Agostino combatte. Una ve n'è che ricorre parecchie volte negli scritti agostiniani, e che sembra veramente un riferimento originale: è la citazione attinta da *Tractatus super ps. CXVIII*. Infine sant'Agostino invoca più volte genericamente l'autorità di Ilario e di Gregorio Nazianzeno contro i pelagiani, senza riportare tratti letterali dei loro scritti. Un esempio tipico fa validamente credere che, in tali casi, l'Ilario cui Agostino allude sia più il supposto commentatore di Paolo, anzichè il vescovo esegeta dei Salmi. Nel *Contra Iulianum pelagianum* VI. 23. 70 sant'Agostino ricorda ancora una volta la propria evoluzione del 397 e, fissandone il momento risolutivo nel cambiamento di interpretazione a proposito di Rom. VII. 14, afferma che, dopo aver esitato finì col convincersi che il *carnalis* può essere attribuito all'apostolo, che esprime a quel modo *gemitum sanctorum contra carnales concupiscentias dimicantium*. E aggiunge subito dopo: *hinc factum est ut sic ista intellegerem, quemadmodum intellexit Hilarius, Gregorius, Ambrosius*. Ricordando il commento dell'Ambrosiastro al duro versetto paolino, è naturale il ritenere che, ponendo Ilario al primo posto nella triade delle sue autorità, Agostino si riferisse proprio ad esso.

Per quanto suscettibile di ancora più ampio spiegamento di argomentazioni, mi pare che la tesi dei profondi vincoli di dipendenza che legano il pensiero antropologico agostiniano al

commento paolino dell'Ambrosiastro risulti sufficientemente suffragata. E mi pare che essa non risolva solamente un problema letterario.

In un suo acuto saggio su Giuliano di Eclano, A. Brukner (1) ha avuto modo di rilevare che nella dottrina agostiniana intorno al peccato si sono insinuate inconsapevolmente parecchie reminiscenze manichee, ed adduce in particolare: la nozione del nulla ipostatizzato e contrapposto quasi al principio creatore; quella di una natura umana essenzialmente viziata; infine l'idea della origine diabolica dell'istinto sessuale. Non sembra veramente che queste specifiche concezioni tradiscano un diretto influsso manicheo. Ma è indubitato che qualcosa di cupamente pessimistico pervade la definitiva antropologia dell'ipponese. Si potrebbero segnalare più tosto sottili affinità tra la nozione agostiniana dell'uomo schiavo del bene o del male, secondo che è stato affrancato o no, e la raffigurazione manichea degli elementi di luce, che la sconfitta dell'uomo primordiale ha dato in pasto al sovrano delle tenebre e ai suoi immondi figli, e che l'ascesi reintegra (2). Non è pertanto azzar-

(1) *Julian von Aeclanum*. Leipzig, 1897, 66-68.

(2) V. F. Cumont, *Recherches sur le Manichéisme*, I. La Cosmogomie manichéenne. Bruxelles, 1908, 19.

Una ricerca complementare a questa nostra dovrebbe mirare ad accertare il possibile rapporto fra l'uso agostiniano di *massa* e l'uso di βῶλος nelle scritture manichee. Nella spiegazione preliminare della dottrina manichea che Turbone fa a Marcello negli *Acta Archelai* (ed. Beeson) è detto: "si quis sequitur verba ipsorum (i profeti cioè del Vecchio Testamento), morietur in saecula, devinctus intra massam, quoniam non didicit scientiam paracleti„. L'originale greco, conservato da Epifanio (*Pan.* 66), dice: Εἴ τις ἀκολουθεῖ τοῖς λόγοις αὐτῶν, ἀποθνήσκει εἰς τοὺς αἰῶνας, δεδεμένος εἰς τὸν βῶλον. Poco più oltre si parla parimenti del destino della *massa damnata*. Qui il testo greco di Epifanio reca: εἶτα πάλιν ἀφίησι τὸν βῶλον μετὰ τοῦ νέου αἰῶνος, ὅπως πᾶσαι αἱ ψυχαὶ τῶν ἁμαρτωλῶν δεθῶσιν εἰς τὸν αἰῶνα. La versione latina è poco fedele: "deinde iterum demittunt *animam*, quae obicitur inter medium novi saeculi, ut omnes animae peccatorum vinciantur in aeternum„. Il termine βῶλος, *massa*, appare così tecnico nel manicheismo, da esser dato trasliterato nei testi siriaci attinenti alla sua antropologia ed escatologia (v. il terzo discorso di Efrem ad Ipazio in Mitchell, I, 87). Intorno a sant'Agostino si doveva ben saperne qualcosa di questa concezione mani-

dato asserire che la parentesi manichea aveva lasciato un sedimento pessimistico nell'animo di Agostino, che il calore della polemica pelagiana pose completamente allo scoperto.

Chi ad ogni modo lo trasse giù dalla speculazione platonica e dall'allegorismo origenistico-ambrosiano, chi lo risospinse a concezioni realistiche e ad una esegesi letterale, fu l'Ambrosiastro. Al quale pertanto non è ingiustizia rivendicare un poco dell'onore che la tradizione ha decretato all'ipponese, chiamandolo « doctor gratiae ».

Roma, R. Università.

Ernesto Buonaiuti.

---

chea, chè Evodio di Uzalis, l'amico e il corrispondente di sant'Agostino (su cui v. Bardenhewer, IV, 466 e s.), nel *de fide contra Manichaeos* (5) afferma che Mani, nella *Epistula fundamenti*, aveva insegnato non esservi salvezza per quella *massa perditionis*, nella quale sarebbero rimasti agglutinati coloro che avevano vilipeso la luce e la verità: "animae, quae mundi amore errare se a priore lucida sua natura passae sunt..., in eadem mali stirpe perseverabunt, pacifica illa terra et regionibus immortalibus sibimet interdictis..... Non poterunt recipi in regna illa pacifica, sed configentur in praedicto horribili *globo*, cui etiam necesse est custodiam adhiberi„. Cfr. F. C. Burkitt, *The Religion of the Manichees*, p. 65 e s.

RELIGIONE E UMANITÀ

Attraverso una profonda e multiforme esperienza, che s'impone al rispetto e all'ammirazione di quanti credono ancora e nonostante tutto nei valori morali della vita, Alfredo Loisy sembra ormai anch'egli indotto a pensare che in ogni gesto consapevolmente scandito dall'uomo nel corso della sua esistenza associata vibri, più o meno avvertita, la possibilità sacra di un atto religioso. Egli non si adonterà quindi se da queste pagine, che possono offrir testimonianza del persistere e del fruttificare di un orientamento spirituale che pur non sfuggì altra volta alla sua pungente ironia, noi ci accingiamo a render conto del suo ultimo « libretto rosso » col proposito di segnalare quanto di commosso e di religiosamente solenne si coglie, da qualche tempo a questa parte, nelle stesse austere manifestazioni della sua attività pubblica. Anche le consuetudini più trite e convenzionali, quando siano pervase da un caldo soffio di serietà intima, riescono a spezzare i legami dell'esteriorismo ufficiale e acquistano il carattere e il significato di un rito: difficilmente può essersi sottratto a tale impressione chi ha avuto la ventura di assistere, in questi ultimi anni, alle prolusioni accademiche o alle lezioni di chiusura dei corsi di Storia delle Religioni tenuti dal Loisy al *Collège de France*.

Si direbbe quasi che dei due momenti salienti, nei quali si circoscrive annualmente la sua operosità insigne di maestro, Alfredo Loisy sia riuscito a costituire altrettanti riti di passaggio. È quello il tempo ch'egli presceglie per ricordare ai suoi allievi e ai suoi uditori, col tono incisivo e solenne di chi vuol adeguare il proprio stile alla gravità dell'argomento toccato, che come i vari gabinetti di scienza sperimentale non esauriscono il complesso problema della vita, così tutti i progressi della cultura e dell'indagine razionale non risolvono il mistero del sorgere del sentimento religioso nell'uomo; che se vi è un titolo per il quale la critica storica può esser posta all'ordine del giorno dell'umanità, è per aver dimostrato la

insurrogabilità del fatto religioso e l'eterna funzione della religione, forma mistica e trascendente della vita sociale; che l'ipotesi stessa della scomparsa delle religioni, tanto vagheggiata dai fautori della pura ragione, lungi dall'essere scientificamente posta dev'essere scientificamente scartata. « Un così grande fatto umano è senza dubbio e non può non essere suscettibile di trasformazioni; ma non può scomparire se non con l'umanità, di cui è parte integrante ». Se la parola non fosse eccezionalmente atta a pungere le suscettibilità dell'ormai settantenne maestro, si potrebbe osservare che Alfredo Loisy sa ancora trovare, al momento opportuno, l'accento del sacerdote.

Dei sei saggi raccolti e pubblicati sotto il titolo *Religion et Humanité* dal fedele editore Nourry (Paris, 1926, pp. 266), cinque sono precisamente lezioni inaugurali o conclusive di corsi accademici svolti a partire dal 1920. Tre soltanto però sono inediti: gli altri avevano già visto la luce per conto dell'associazione detta *Union pour la Vérité*, che possiede un periodico ufficiale abbastanza diffuso nei circoli colti della Francia « razionalista ». Sin dal primo momento, tuttavia, la collaborazione del Loisy a tale specie di bollettino non era passata senza sollevar discussioni: preoccupati delle tendenze antiintellettualistiche che già si erano rivelate in precedenti scritti loisiani, quali *La Religion* e *De la discipline intellectuelle*, non pochi membri della associazione avevano formulato dubbi e riserve e critiche. A dissipar le quali il Loisy aveva creduto opportuno fissare con tutta chiarezza il suo pensiero, in un articolo sui rapporti tra scienza, fede e ragione, affidato nel luglio 1920 alla rivista in parola e riprodotto ora al secondo posto tra le lezioni universitarie riunite in volume. « L'originalità dei miei scritti — egli vi diceva — è tutta nella posizione presa non solo nei riguardi della vecchia teologia, ma anche nei riguardi del vecchio razionalismo, apparentato, senza che se ne avveda, con la vecchia teologia ». Una dichiarazione di questo genere non poteva evidentemente lusingare i membri dell'Unione per la verità. E l'opposizione, dapprima contenuta, si rivelò nettissima quando si trattò di pubblicare un nuovo saggio del Loisy sull'*Illusion mystique et la vérité humaine*: i direttori del periodico, di fronte a uno scritto che usciva ancora una volta dai limiti della « scienza pura », ritennero

di non poter procedere alla pubblicazione senza scindere ufficialmente le proprie responsabilità da quelle dell'autore.

E lo fecero mediante l'aggiunta di un preambolo, stilizzato da un « Anziano dell'Unione », nel quale si denunziava il carattere di « atti di fede » che andavano ormai assumendo le prolusioni del professore al Collegio di Francia, tali da non poter più figurare senza « stonare » in qualsiasi raccolta scientifica. Il Loisy comprese ch'era guerra dichiarata, e si astenne d'allora in poi dal passare i propri manoscritti alla *Correspondance de l'Union pour la Vérité*. Ma non volle tuttavia lasciar passare la cosa sotto silenzio: e si è preso ora una gustosa rivincita, al momento di stendere un'introduzione che mettesse in rilievo la logica intima da cui sono avvivati questi sei saggi, concepiti dapprima indipendentemente l'uno dall'altro, e che li riunisse in qualche modo in una sintesi omogenea. E con felice vena ironica si è divertito a punzecchiare gli adoratori della scienza pura, « in estasi non mistica dinanzi ad una astrazione fredda e incolore »: e ha ripetuto ben alto che, se essi si son fatta della ragione un idolo, egli non è tenuto a prostrarsi e a venerare. Ma, a parte simili battute polemiche, egli ha intanto il modo di formulare alcuni principî e di anticipare alcune conclusioni che vale la pena di ritenere: poichè qui è tutta l'originalità della sua attuale posizione di fronte al problema religioso.

In primo luogo Loisy respinge l'interpretazione troppo superficiale di chi vuol dipingere come un « residuo del suo passato cattolico » la teoria della fede ch'egli ha fatto propria e insistentemente difende. « Tra il clero cattolico — aveva osservato con sopraffina malizia l'Anziano dell'Unione — il Loisy era dotato di un senso di troppo: il senso critico. Tra i critici, egli ha ancora un senso più degli altri: il senso della fede ». Nulla di più inesatto. Mai, quando ancora apparteneva effettivamente o nominalmente alla Chiesa Cattolica — replica il Loisy, e noi non sapremmo dargli torto — egli avrebbe potuto arrivare ad una simile concezione. Non nel periodo della critica biblica, quando unica sua preoccupazione era quella di liberarsi radicalmente dalla tradizione teologica; non nelle sue pubblicazioni che vanno sotto il nome di moderniste, poichè vi predomina un punto di vista intellettualistico e la preoccupazione apologetica nei riguardi di una sola fede, mentre la mancanza

di una teoria positiva della religione vi appare sensibilissima. Il « senso della fede » gli è venuto solo studiando comparativamente le religioni: solo così egli è riuscito a riconoscere alcune realtà, che i sociologi hanno segnalato senza esattamente definire e che i « campioni della ragion pura » sembrano non aver neppure supposto: prima fra tutte, la funzione del senso mistico nella vita dell'umanità.

E questa consapevolezza gli permette di presentarsi oggi come destinato a rappresentare la parte del conciliatore tra due mondi che si toccano senza comprendersi: pur sapendo che si tratta di una parte ingrata quant'altre mai. « Tra le vecchie religioni, che non vogliono emendarsi sufficientemente per vivere, e le nuove discipline, che si vedono costrette a difendere contro di quelle i diritti della ricerca scientifica, la situazione dei conciliatori è simile a quella di un battaglione preso tra due fuochi, che riceve da destra e da sinistra i colpi sparati dai due eserciti avversi: tali eserciti anzi distribuiscono talora meno generosamente i propri colpi ai rispettivi nemici, che non a coloro che si affannano a smontare la loro mutua intolleranza, sforzandosi di far loro capire che finirebbero forse per intendersi se cominciassero a porre qualche buona volontà nello sforzo di comprendersi vicendevolmente ». Diagnosi esattissima, per quanto ormai pochissimo peregrina. Ma qual'è dunque questa nuova concezione del fenomeno religioso, che impone al Loisy l'onere, penoso e suggestivo allo stesso tempo, di scendere ancora una volta sull'arena delle polemiche dirette e di riaffrontare in pieno, sebbene su una base infinitamente più vasta e con una preparazione e consapevolezza maggiore, le stesse lotte di quel periodo « modernista », ch'egli aveva con ostentazione messo fuori dei propri piani e delle proprie visuali? Vediamolo rapidamente, seguendo lo schema di questi sei saggi, che non solo si completano a vicenda, ma possono integrare e spiegare le ultime pubblicazioni « rosse » dello stesso autore, dall'ampio studio su *La Religion*, già uscito in seconda edizione, a quello su *La Morale humaine*. E ci potremo fare una prima idea dell'argomento in base ai titoli stessi, espressivi nella loro concisione: 1. Compito e avvenire delle scienze religiose; 2. Le scienze dell'umanità, la fede morale e la ragione; 3. L'illusione mistica e la verità umana; 4. Lo spirito; 5. La fede; 6. La religione. Premetteremo, poichè una valutazione s'impone sin da

principio, che solo un uomo « attaché par le sort a ces études et ayant vecu, pour ainsi dire, dans la religion », poteva dettare pagine ricche di tanta dottrina psicologica e di tanta penetrazione del fatto religioso.

* * *

Renan ha lasciato scritto nei *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* ch'egli rimpiangeva di non essersi dedicato a ricerche veramente scientifiche, in luogo di perdere il tempo e logorar l'ingegno dietro a quelle che sdegnosamente chiamava « le scienze storiche, piccole scienze congetturali, che si sconnettono senza tregua non appena formate, e che verranno dimenticate nel giro di cent'anni ». C'è dunque il pregiudizio — e ben più radicato oggi di quel che non lo fosse quando viveva « le vieux sage » del secolo XIX — che le sole discipline scientifiche siano quelle della natura. Quanto agli storici delle religioni, la situazione è ancora più difficile, perchè per alcuni la materia è d'ordine inferiore, se non addirittura ridicola, mentre gli « uomini di fede », costretti a subire bene o male quella ch'essi stessi definiscono « la scienza », considerano tali studi come una cospirazione contro la loro religione particolare: curiosità dannosa per gli uni, futile per gli altri. Lo storico delle religioni deve dunque rassegnarsi a non contare per nulla nell'opera dell'umanità? La risposta di Alfredo Loisy ricorda, per forza ed efficacia di convinzione, alcuni tra i più incisivi più gèvoito dello stile paolino.

In realtà vi sono due ordini di scienze e di ricerche scientifiche, quelle della natura e quelle dell'umanità: e queste ultime non sono nè più nè meno congetturali delle prime. Se per alcuni « saggi di questo mondo » il mistero non esiste, perchè dimenticano di guardare se stessi, i più serii non trascurano di confessare che le scienze naturali, non che aver risolto il segreto della vita, hanno semplicemente ampliato le proporzioni del mistero. Scienze della natura e scienze dell'umanità sono indispensabili tutt'e due allo stesso grado alla nostra civiltà: e poichè tutte le scienze sono inutili senza un condimento che non è dato da nessuna scienza, « il sale della moralità », ne consegue che le scienze dell'uomo, che partecipano più da vicino alla creazione di questo senso morale del dovere, hanno anzi diritto a una certa superiorità. Ed eminentemente le

scienze religiose. La Storia delle Religioni infatti non va considerata come un semplice schedario istituito per registrare e catalogare le opinioni o le pratiche religiose dell'umanità, nè come uno stimolo o un pretesto a disquisizioni più o meno sofistiche intorno alle credenze del passato. La religione non è un fatto che interessi soltanto il passato: è la forma mistica della vita nell'individuo e nella società, e sebbene partecipi di tutti i difetti delle istituzioni umane, non può non essere tuttora un elemento positivo ed essenziale della vita sociale. È stupido affannarsi a scavare un abisso tra religione e scienza, cullandosi nella persuasione che *ceci tuera cela*: quand'anche tutte le religioni fossero destinate a sparire dalla faccia della terra, la scienza delle religioni dovrebbe porsi il problema se tale scomparsa non abbia menomato il patrimonio spirituale dell'umanità. L'importanza del fenomento religioso resterebbe enorme, anche se avesse esercitato nella storia un'influenza puramente negativa. Ma non è così. L'eredità del passato umano non può esser ripudiata nemmeno nell'ordine religioso: val meglio discernere con cura ciò che merita d'esser conservato, anzichè sacrificare di proposito, maldestramente, elementi d'umanità che l'avvenire si troverà forse costretto a ricuperare come potrà. Occasionalmente, al pari di tutte le tradizionali istituzioni storiche, anche le religioni possono esser state di ostacolo al progresso: e di fatto le grandi crisi politiche e sociali sono andate sempre accompagnate da crisi religiose. Ma come una forma di vita politica e sociale, al di sopra di tutti i crolli e di tutti i cambiamenti, è indispensabile alla conservazione delle società umane, così una forma di vita religiosamente morale si impone, attraverso l'evoluzione delle religioni e delle morali, all'esistenza associata.

Il disinteresse, quando non è ostilità, che la maggior parte dei «razionalisti» ostenta verso gli studi religiosi, ha le sue origini in una radicata diffidenza nei riguardi della fede religiosa e del sentimento mistico, confusi assai volentieri con il fanatismo e con il decadentismo. Là dove ci si sforza di isolare il valore permanente di determinate esperienze mistiche del passato, al di sopra di tutti i rivestimenti teologico-concettuali, sorge immediatamente l'uomo più o meno «di scienza» a denunziare lo *stato morbido*. È la vecchia tradizione di Voltaire, che è costretta oggi ad affettare una rigidità tanto

maggiore, quanto più si sente mancare il terreno sotto i piedi. Spiegare a costoro che il misticismo, nella sua origine e nel suo progresso storico, altro non è se non una intuizione sempre meno imperfetta e incompleta della realtà che ci incalza, della vita che ci trascina, dell'umanità che si evolve, è opera vana e infruttuosa. Costoro sembrano non voler capire che, quand'anche la fede religiosa fosse soltanto un'immensa illusione, l'umanità non potrebbe privarsene senza attentare al suo stesso avvenire: « conquistare un po' di verità a prezzo di molte illusioni » è la legge costante del progresso umano.

Pragmatismo: obbietteranno costoro. Ma anche su questo punto bisogna intendersi. Senza dubbio non esiste una verità, neppure nell'ordine morale, che debba soggiacere al criterio dell'utilità. La verità è una sola, e il pragmatista sarebbe in errore se pretendesse di farci prendere come verità certa nell'ordine scientifico una illusione benefica nell'ordine morale: un'illusione constatata non potrebbe essere benefica. E la teoria della scienza per la scienza ha questo solo di vero: che per iniziare qualsiasi ricerca bisogna vedere le cose come sono e spogliarsi di ogni secondo fine utilitario: presto o tardi la realtà si vendicherebbe del partito preso. Ma sarebbe maggiormente in errore chi pensasse che nel nostro mondo umano l'interesse della moralità sia qualcosa di diverso da quello della verità: no, moralità vera e autentica verità s'identificano. Vi è un interesse morale della vita individuale e sociale che domina e regola tutti gli altri interessi, senza comprometterne alcuno; e la scienza non può nè deve restare indifferente dinanzi ai grandi interessi umani, ch'essa invece è funzionalmente chiamata a servire.

Del resto, anche la verità scientifica non rappresenta un assoluto. In nessuna epoca la scienza è stata infallibile: nemmeno ai nostri giorni. In tutto quello che noi facciamo entra, senza che ne abbiamo sempre coscienza, una parte più o meno larga di pregiudizio o di illusione. Ogni società deve considerare come vere le idee sulle quali è fondata, sebbene non siano vere che relativamente: non lo sono, anzi, che per quel tanto di affidamento che ci ispirano e per quel valore che noi attribuiamo loro. Non sembrerà quindi paradossale affermare che, sino ad un certo punto, il pragmatismo regna dovunque: gli stessi « razionalisti » più convinti sono quasi sempre dei pragmatisti inconsapevoli.

Ma vi è di più: sono anche dei mistici inconsapevoli, nel significato almeno ch'essi attribuiscono alla parola. Poichè, se esiste un « mito della fede », che costituisce il retaggio dei teologi, vi è anche un « mito della ragione », che consiste nel fare di questa quasi il sostituto e l'equivalente della rivelazione teologica. Storicamente anzi l'un mito procede dall'altro: i filosofi scolastici, che teorizzarono il mito della fede, erano dei fierissimi razionalisti e rassomigliavano, come tante gocce d'acqua, agli attuali teorici della ragion pura. Elevando a principî assoluti le credenze tradizionali, il « razionalismo teologico » ha edificato su questa base, per deduzione logica, dei sistemi nei quali si è lusingato di aver rinchiuso una volta per sempre tutta la verità: con una semplice trasposizione il « razionalismo scientifico » ha creduto di possedere, nei dati essenziali della ragione e nel metodo del ragionamento applicato all'esperienza, la sorgente e la regola di ogni verità, anche morale, una facoltà infallibile e comune a tutti gli uomini di raggiungere il vero. Mito questo non meno sconcertante di quello di una rivelazione trascendente. Una siffatta ragione, se esistesse, completa e perfetta sin dall'origine, costituirebbe una rivelazione senza miracolo, ma sempre una rivelazione: e di fronte a tale infallibilismo, la stessa infallibilità pontificia, costretta com'è a pronunziarsi soltanto nel senso della tradizione cattolica, non sarebbe, in paragone, che una minuscola fantasia. (Si noti la singolare coincidenza, pressochè verbale, con quanto scrive Bernard Shaw nella prefazione a *Santa Giovanna*, pag. 52 ss. dell'ed. Tauchnitz, per spiegare al suo lettore protestante che, tra le molteplici infallibilità affermate dai nostri contemporanei, « the famous dogma of Papal Infallibility is by far the most modest pretension of the kind in existence »). E le conseguenze sono queste: che tale superba ragione, che avrebbe dovuto riunirci tutti, ci va oggi sempre più separando e allontanando gli uni dagli altri. C'è quanto basta per dubitare che l'elogio della ragione, quale è stato ripetutamente intonato ai nostri orecchi, altro non fosse, in realtà, che l'elogio della follia.

Occorre proclamare ben alto che il problema dell'accordo tra fede e ragione, antiteticamente risolto dalle due parti contendenti, è un problema fittizio o per lo meno falsamente impostato. E ciò non solo perchè non esiste una verità religiosa, rivelata in dogmi assoluti, che sia necessario conciliare con

una verità scientifica patrocinata dalla ragione; ma perchè, in ultima analisi, è la ragione stessa che crea i dogmi. La distinzione cattolica tra la scienza e la fede è nata dal bisogno di adattare più o meno meccanicamente la scienza greca — cioè i dati della ragion pura — all'insegnamento religioso della Chiesa. Ma si dimenticava che questo insegnamento, per uscire dal primitivo stato incandescente e spontaneo, aveva già dovuto esser filtrato attraverso l'elaborazione razionale: poichè solo alla ragione è affidato il compito di tradurre e organizzare, correndo magari il rischio di soffocarle o di mutilarle, le intuizioni viventi dell'anima in sistemi capaci di stimolare il progresso fecondo della vita associata. In principio, dunque, la fede s'accorda con la ragione: chè non si dà credenza umana, religiosa o altra, se non ricorrendo alla mediazione della ragione. L'umanità non può astrarsi perennemente nell'ideale e vivere unicamente dello spirito: la ragione s'incarica di tradurre in moneta spicciola, per l'uso di ogni giorno, lo spirito e l'ideale.

Ma la fede-credenza non va confusa con la fede-sentimento. Ogni teoria della fede non è di solito che un'apologia delle credenze o del sistema di credenze in cui si estrinseca la fede nei vari gruppi religiosi: la fede, invece, non è la credenza, bensì il sentimento di fiducia nell'oggetto che la credenza è poi chiamata a definire. La fede vera, in altre parole, è quella magistralmente definita dall'autore della *Lettera agli Ebrei*: « la convinzione di ciò che si spera, la certezza di ciò che non si vede » (XI, 1). È la forza intima che trascina l'umanità verso il meglio, non solo nell'ordine della conoscenza, ma in tutto l'ordine della vita spirituale; è il sentimento profondo, misterioso, vivente, che ci spinge innanzi, quasi nostro malgrado: è l'intuizione della vita infinita, che ci appare in una specie di visione luminosa da realizzare faticosamente. « C'est la poussée de l'esprit dans l'humanité ».

Che importa che non si possa dare fede senza credenza, cioè senza mito, senza illusione? Se il mito serve effettivamente al progresso della vita sociale, perde il carattere di illusione e acquista tutti i connotati della realtà. Quanto non vi è di mitico, d'altronde, in tutti i concetti umani, non esclusi quelli scientifici! Si pensi a quel che ha rappresentato nel cristianesimo, ad esempio, il mito essenziale: la fede soteriologica. Sarebbe difficile negare che la speranza della salvezza si alimenti di

molteplici illusioni, a cominciare da quella fede nell' immortalità personale che potrebbe anche non esser altro che un falso problema: eppure essa sostiene e dirige lo sforzo dell'uomo nella laboriosa conquista di quella piccola parte di perfezione vitale che effettivamente riesce ad attingere. E allora, se si tien conto del risultato ottenuto, tutte le credenze di cui tale fede risulta materiata, tutte le raffigurazioni cultuali in cui si estrinseca, non vanno giudicate senz'altro illusorie: non si può dire che siano vere, ma nemmeno che siano assolutamente false.

L'essenziale è che si possa assicurare, attraverso tutte le fluttuazioni dell'esistenza individuale e associata, attraverso tutta l'evoluzione delle conoscenze personali e della cultura collettiva, attraverso le vicende della vita e le crisi, piccole e grandi, della civiltà, l'equilibrio della coscienza umana, dello spirito umano, di tutti i rapporti sociali e internazionali, nel possesso di un alto ideale di verità, di bellezza, di perfezione morale. Di questo equilibrio le formule scientifiche, indefinitamente perfettibili, non ci garantiranno mai la piena solidità: ci vuole slancio, ardore, confidenza, « il senso dell'al di là nell'ideale concepito e nella perfezione realizzata »: la fede. La fede ammette spontaneamente la realtà del vero, del bello, del buono: permea di sè la scienza, l'arte, la morale. È il sentimento profondo del reale e il presentimento dell' ideale: l' ὑπόστασις di ogni vita spirituale. È la condizione essenziale della salvezza per l' umanità: il vecchio aforisma della nostra religione, « l' uomo vive in virtù della fede », è ancora infinitamente più vero di quanto i teologi non abbiano mai sospettato.

Noi siamo oggi ad una svolta decisiva. L' umanità, stanca, si arresta quasi incerta del suo cammino, ansiosa e diffidente, poco sicura di sè e dei suoi conduttori: occorre ridarle il coraggio della speranza. L'esperienza della grande guerra, questa atroce assurdità « che ha forse definitivamente consacrato il fallimento del cristianesimo », non è stata invano. Delle voci si sono alzate, delle correnti si sono delineate per dar corpo finalmente al grande ideale della fraternità umana: sono per ora soltanto vaghi programmi, mistici a modo loro, che implicano una fede e una speranza. Ma occorre che tutti questi movimenti, « socialisti » nel senso più alto della parola, superino ogni incertezza e si proclamino risolutamente « religione »: non possono restare indefinitamente mistici loro malgrado, idea-

listi senza volerlo, fideisti incoscienti. O essi prenderanno una visione più larga e più esatta delle realtà umane, o vedranno nascere sotto i loro occhi, con loro immenso stupore e tremore, un movimento religioso del tutto spontaneo, che li sommergerà, assumendo in proprio quanto di meglio essi possedevano nella loro incompletezza. La più grande sciocchezza ch'essi potrebbero commettere sarebbe quella di ostinarsi a negare il carattere mistico e religioso dell'ideale umano universale: se tale ideale potrà mai vincere le forze brute che gli si oppongono, prevarrà solo in qualità di « religione », e come erede di tutte le religioni si stabilirà a poco a poco sulla terra.

* * *

« Credere », secondo l'etimologia calorosamente patrocinata da un geniale glottologo dell'Ateneo romano, altro non significa se non « porre il cuore » in qualche realtà intensamente vagheggiata. A norma di tale suggestiva interpretazione — risparmieremo ai lettori lo sfoggio degli argomenti linguistici che l'accreditano — a pochi si addirrebbe così appropriatamente la qualifica di « credente » come ad Alfredo Loisy, che ha posto davvero tutto il suo cuore nella difesa e nella divulgazione di una tesi fondamentale: la necessità di una considerazione mistica della vita associata.

Non è a dire che questi suoi scritti vadano esenti da critiche: non mancano le incertezze e le contraddizioni, o addirittura le parti non riuscite. Tale ad esempio l'intero capitolo quarto, nel quale, attraverso una critica eccessivamente stilizzata delle varie teorie positive o negative dello « spirito », si finisce col dare di questo una definizione per lo meno tautologica, se non proprio inconcludente. E affiorano qua e là non poche enunciazioni ingenue. Nel novero delle quali dovremmo porre anche l'ostentata fiducia nell'attività della *Società delle Nazioni*, se non sapessimo che è troppo facile fare dell'ironia su istituzioni di questo genere, che pure, bene o male, possono approdare a qualche risultato non disprezzabile. Tanto più che tale speranza trova in Loisy il proprio fondamento in un irresistibile orrore per la guerra, « le crime des crimes », « l'immense folie », « le plus grand fléau », « l'atroce abomination » di cui ogni giorno più si constata « l'épouvantable stérilité »;

è evidente tuttavia ch'egli esagera quando afferma, a proposito del consesso ginevrino, che mai sogno mistico di tale forza e vastità si è manifestato in seno alle vecchie religioni.

Ma il lato debole della posizione attuale di Alfredo Loisy di fronte al problema religioso, va ravvisato piuttosto nella estrema disinvoltura con cui l'autore di *L'Évangile et l'Église* pretende sbrigarsi oggi del cristianesimo e delle sue superstiti possibilità in seno alla nostra vita sociale. È bensì vero che l'evoluzione di ogni religione non ha servito che a preparare la via all'avvento di nuove religioni, e che la storia non si smentisce; ma la storia delle società umane, fissata nei suoi momenti successivi, non conosce *la* religione astratta, conosce *una* religione positiva. Nessuna luce balena ancora all'orizzonte. Possibile che il cristianesimo, « l'erede di tutte le vecchie religioni del mondo mediterraneo », abbia già esaurito il proprio compito e smarrito qualsiasi efficacia?

A giudizio di tutti — lo hanno persino riconosciuto, sollecitati da letture comuni, i nostri filosofi idealisti, da Benedetto Croce a Guido De Ruggiero — è questo il problema che s'impone ormai più da vicino al nostro esame. E alla sua risoluzione non può nè deve sottrarsi, quasi accampando un disdegnoso *fin de non recevoir*, chi è stato posto più di qualsiasi altro in grado di pronunziare, per noi tutti, una parola giusta e rassicurante.

Roma.

Ambrogio Donini.

DISCUSSIONI

L'ATTUALISMO E LA RELIGIONE

1. - Premessa polemica.

Parliamo parole chiare, e magari parole dure: come si conviene a filosofi, in sede filosofica, cioè portando problemi e argomenti e non pettegolezzi. Benchè, oggi, anche i filosofi, talvolta, si abbassino al pettegolezzo! Ormai la questione è arrivata dinanzi al pubblico grosso, nelle polemiche delle riviste e fino in quelle dei giornali. Il *Giornale Critico* (genn. 26, G. Gentile, *Avvertimenti attualisti*), la *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, e parecchie altre riviste affrontano la questione; e con abbastanza acredine, perchè il pubblico possa scorgerne l'importanza.

Il Gentile proclama che la sua filosofia è religiosa, perchè essa ritrova e adora Dio nell'intimità dello spirito, dove solo si può cercarlo e trovarlo; quel Dio, aggiunse egli una volta (nella *Teoria dello Spirito come Atto Puro*) che i teologi non avevano mai trovato, perchè non sapevano cercarlo. È religiosa, dunque, la sua filosofia, non solo perchè la Religione sia uno dei tre termini della dialettica spirituale, ma perchè lo Spirito, l'Atto, è l'Assoluto e l'Universale *in quo sumus, vivimus et ambulamus*. Ma un'altra ragione crede di dover aggiungere il Gentile: l'Attualismo è religioso per la sua coscienza storica, epperò nell'Attualismo si ritrova proprio la religione cristiana, anzi la religione cattolica apostolica romana con tutto il suo formulario di dogmi, e la trascendente verità della religione si ritrova nell'unico luogo dove si possa trovare, cioè come verità immanente nello Spirito istesso.

Diciamo che si tratta, al solito, d'un passaggio illecito, di un sofisma. Attualismo è immanentismo, affermazione che la Verità è tutta costruzione ed esperienza storica del soggetto, dell'Io: e perciò è legittimo dire che l'Attualismo comprende e spiega e giustifica la religione cattolica, appunto perchè Attualismo è coscienza storica e non *Aufklärung*. Ma Religione, e dico Religione alludendo particolarmente alla religione cattolica (che è la parte ora in causa), è trascendenza: affermazione che la Verità è eterna, assoluta, immutabile, e non esperienza storica dell'Io; che la verità è impersonale e non costruzione soggettiva; che la verità è stata data agli uomini per la Rivelazione, cioè per una grazia *gratis data*. Ora come può il Gentile, in nome del suo immanen-

tismo e della coscienza storica della sua filosofia, accettare la trascendenza? come non si accorge che, facendo immanente la trascendenza, la abbassa, fa umano il divino, del dogma e della Rivelazione fa verità umana accettata perchè pensata e creduta dagli uomini? e come, accorgendosene, può asserire di rispettare tutte le esigenze della Religione e della trascendenza? Fosse pure (e pel Gentile non è) la Storia che si ponesse come dogma, come potrebbe, dal canto suo, la Religione ammettere che il dogma sia storia?

Questi sono i termini della polemica. E la polemica è originata, al solito, da un sofisma degli attualisti. Ed è merito dei cattolici, i quali, almeno, non fanno sofismi, aver richiamato nettamente i due termini essenziali del problema, fuori di tutte le belle frasi epigrammatiche o leggiadramente interrogative del Gentile.

Immanenza o trascendenza. *Tertium non datur.* E l'idealismo, stretto in questa morsa, cominci un po' a esaminare se stesso e a vedere se possa sopravvivere quel residuo di trascendenza ch'esso mantiene e finge di non mantenere, il momento dell'oggettività, il positivo, la Natura e la Scienza, la Religione. Questo è il punto. Anche una volta il problema da affrontare è quello della dialettica degli opposti.

L'Attualismo accetta, sia pure con un profondo cangiamento, la dialettica hegeliana degli opposti. Non fa, a differenza dello Hegel, una ipostasi dell'oggettivo, anteriore ed esteriore alla sintesi; ma, tenendosi saldo alle proprie radici kantiane, toglie ogni astrazione e ogni presupposto, partendo dalla sintesi, che è sintesi di opposti. E non è già che sia prima un termine, e che l'altro, poi, ne derivi solo per sviluppo successivo di quello: chè vita spirituale è già, sempre, per definizione, mediazione, coscienza ed autocoscienza, e quindi sintesi a priori del soggettivo e dell'oggettivo. Queste sono le premesse. Ed io mi limito a porre i termini del problema — non cerco di risolverlo, o non cercherei per questa via.

In quelle premesse sta tutta l'originalità dell'Attualismo come teoria del conoscere: di qui le due Logiche, la logica dell'astratto e la logica del concreto; di qui la triade dei momenti della vita spirituale, Arte, Religione, Filosofia. In quelle premesse immanentistiche sta la morsa che costringe l'idealismo entro queste due soluzioni del problema religioso, ammesso che vi sia un problema religioso indipendente dal problema filosofico e diverso da esso: o naturalismo o ateismo. E, se quest'ultima parola ha bisogno di una glossa, dirò che ateismo è indebitamente chiamato, dai credenti, il sostituirsi della filosofia alla religione: affermare che Dio è lo Spirito universale, la Realtà, la Vita, in breve l'Atto Puro, sarebbe appunto ateismo. Ricordiamolo.

Ora l'Attualismo non ha che due vie per ritrovare Iddio: o la via del coraggioso, conseguente immanentismo: o la via della trascendenza, di una qualunque trascendenza.

C'è la trascendenza, un residuo di trascendenza, nell'Attualismo? ed è vera e sufficiente trascendenza? Sì, la trascendenza c'è, ma è un orribile *monstrum*, che non si sa che cosa sia: è l'oggettivo, il positivo, il pensato, in termini volgari la Natura. Il momento in cui prevale l'oggettività (ma come prevale, ma perchè prevale?) è il momento della Religione. La Scienza e la Religione si identificano, dunque: perchè l'una è dogmatica quanto l'altra. E allora Dio è la Natura, la Natura è Dio, e Religione è riconoscimento della trascendenza di Dio.

Due obbiezioni. 1) Questa specie di naturalismo religioso non è una conferma, ma una critica, della religione. Si mostra l'impossibilità di una vera trascendenza. Si mostra che la religione, mirando alla trascendenza, raggiunge solo il pensato; e questo è natura, necessità, determinismo, meccanismo, per definizione il contrario dello Spirito. 2) Questa trascendenza non è vera trascendenza. L'oggettivo è posizione, creazione del soggetto: è l'Io che crea la Natura e, dunque, che creerebbe quell'inutile e meccanico Iddio privo di esistenza. E, d'altro lato, in che rapporto sta questo oggettivo, questo pensato, di fronte all'esperienza soggettiva? La Natura, come la Storia, è esperienza soggettiva, cioè sempre e perennemente attività e nuova attività all'infinito, continuo processo di creazione all'infinito, o è processo già compiuto? Il Gentile dice che la Natura (e Dio) è tutta già fatta, processo già compiuto, opposto che è veramente opposto nella dialettica spirituale; e non vuol vedere che, a poco a poco, si smarrisce l'identità dell'Essere e del Conoscere, e che questo opposto finisce per restare fuori del pensiero, in quanto il pensiero è continua, e perennemente rinnovantesi, esperienza soggettiva. Per questo lato, dunque, l'Attualismo è colpito dalle due opposte critiche: la Religione dice che quell'oggettivo è creazione del soggetto e dunque non è abbastanza oggettivo e trascendente; la filosofia oppone che quell'oggettivo è troppo oggettivo, che finisce per restar fuori del pensiero, e che, siccome il pensiero pel Gentile è tutto lo Spirito, si restaura la trascendenza kantiana (o qualcosa di simile) abbandonando completamente l'immanentismo.

Quale via seguirà il Gentile? Eppure decidersi bisogna, e l'asino di Buridano era asino e non era filosofo, e un maestro come il Gentile (che noi rispettiamo sul serio, più che non facciano certi suoi incensatori) ha il dovere di essere conseguenziario fino all'ultimo. I giovani, quelli che pensano, vorrebbero ben altro dal Gentile!

Ma il Gentile non si deciderà. Non vorrà riconoscere che la dialettica degli opposti e la distinzione delle due Logiche lo ha riportato a

una specie di trascendenza quasi kantiana, o, se meglio piace, hegeliana; che se lo riconoscesse, si riconcilierebbe colla Religione, avrebbe trovato davvero Dio e il dogma, la sua filosofia farebbe di molto cammino, ma, ahimè!, abbandonato l'immanentismo assoluto, camminerebbe all'indietro, come un innocente crostaceo. Nè vorrà riconoscere il peccato originale della dialettica degli opposti: perchè, se, con un coraggioso *revirement*, abbandonasse la dialettica degli opposti per la dialettica dei distinti, distruggerebbe tutta la propria filosofia, riconoscerebbe che il suo psicologismo il suo positivismo il suo hegelismo e vai dicendo, tutta, insomma, la sua filosofia, è il suo grande errore filosofico. Già per molte altre vie (il problema dello Stato; il problema del rapporto tra l'Io empirico e l'Io trascendentale; il problema della natura come positivo; il problema della unità di teoretico e pratico; il problema dell'etica) il Gentile avrebbe dovuto accorgersi di ciò: ora il problema religioso ne lo fa avvertito. La dialettica degli opposti, che è la novità e l'originalità della sua filosofia, è l'errore della sua filosofia.

L'altra via per cui l'Attualismo può risolvere il problema religioso, la giusta via, è quella dell'immanentismo assoluto. Ma in tal modo la religione non resta più a lato della filosofia, ma si identifica con essa. Non c'è Dio che sia fuori e diverso dallo Spirito. Ma, anche per questa via, il Gentile dovrebbe modificare assai, internamente, il proprio sistema. Comunque, la via buona è questa: Dio è l'Io trascendentale, la Verità, il Bene, l'Assoluto (resta il problema del rapporto tra l'Io trascendentale e l'Io empirico, da risolversi internamente all'Attualismo). Ma questo, secondo i credenti, è ateismo. E ateismo sia.

E allora, o il Gentile si abbracci alla trascendenza e abbandoni la propria filosofia, o prenda la via dell'immanenza e proclami l'ateismo della propria filosofia. Ma tenere il piede in due staffe, riconoscere Dio nel soggetto e fare all'amore coi cattolici, parlare con degnazione della religione ed introdurla nelle scuole, accettare la trascendenza ma in nome della propria coscienza storica (alludo agli *Avvertimenti attualisti*), non è lecito. Non è lecito a un filosofo, non è lecito a un maestro.

E soprattutto cerchino di non divenir ridicoli, e addirittura favola del volgo, gli attualisti: il Gentile, a identificare la monotriade dello Spirito colla SS. Trinità; e il Carlini, poveretto!, che si abbraccia disperatamente alla trascendenza, a ritrovare la trascendenza e il dogma perfino nella filosofia del Croce nel rapporto tra la Vita e il Pensiero, quando la Vita (che, a detta del Carlini, sarebbe dogma) si pone come orientamento del Pensiero.

Pisa, R. Scuola Normale Sup.

VITTORIO ENZO ALFIERI.

UN'APOLOGIA DI LUCIANO MARTIRE?

Già da alcuni anni Ernesto Buonaiuti, tratteggiando quelle che, attraverso le scarsissime fonti d'informazione, sembrano essere state le caratteristiche fondamentali dell'insegnamento di Luciano di Antiochia e della sua scuola, non si dissimulava come il discorso eloquente che la versione di Rufino alla Storia Ecclesiastica eusebiana mette in bocca al martire di Antiochia « non manchi di frasi che sembrano esattamente corrispondere alle idee adozianiste del prete antiocheno » (*Studi sul Cristianesimo Primitivo*: « Luciano Martire e la sua Scuola », p. 177). Il Buonaiuti, peraltro, non esitava a qualificare come eccessivamente ottimista l'opinione di Adolfo Harnack che aveva creduto il discorso « attinto dagli atti dei martiri eusebiani, appartenenti a quella raccolta lucianea di *Libelli de fide* di cui parla Girolamo e quindi genuina, almeno nella sua sostanza ».

Gustavo Bardy, noto specialmente per i suoi pregevolissimi studi su Paolo samosateno, non esita ora ad asserire che nel discorso tramandatoci da Rufino « nous possédons probablement une apologie de Lucien, précieuse pour nous faire connaître sa doctrine trop incertaine par ailleurs; nous avons certainement une des plus belles défenses de la foi qu'on ait pu présenter aux persécuteurs » (G. Bardy, *Le discours apologétique de S. Lucien d'Antioche.* « Revue d'histoire ecclésiastique » XXII, 3: Luglio 1926, p. 487-513).

Io mi sono domandato, leggendo le parole conclusive del Bardy che ho riferite, la ragione per la quale egli abbia voluto inserire nel suo periodo quell'inciso dubitativo *probablement*, quando le conclusioni che si possono desumere da tutto il suo studio sono: 1) Che Luciano ha effettivamente pronunciato un discorso in Nicomedia. 2) Che il discorso conservatoci da Rufino corrisponde in tutto e per tutto all'epoca in cui effettivamente avvenne il martirio, al pensiero e alle attitudini di Luciano, alla sua preparazione scritturale, alla sua mentalità singolarmente razionalistica. 3) Che il testo latino del discorso, da noi posseduto, lungi dall'escludere, conferma un originale greco. 4) Che era nelle abitudini di Rufino ampliare, quando gli se ne porgesse il destro, con documenti originali o desunti da fonti certe, il racconto di Eusebio.

Ma in verità vien fatto di domandarsi, di fronte al lavorio paziente e minuziosissimo che ha permesso al B. di dotare il testo del discorso di un così esauriente commentario, se questo non serva più ad offrire

nuovi argomenti a chi non ritiene il documento originale, che non a chi cerca di rivendicarne l'autenticità.

Innanzi tutto appare difficile potersi convincere del fatto, per vero assai strano, che Eusebio, qualora — come pensa il Bardy — il documento non dovesse considerarsi come un falso a lui posteriore, non abbia pensato lui (che nella sua polemica con Marcello d'Ancira deve aver attinto tanta parte del suo pensiero trinitario e cristologico ai *Libelli de fide* del prete Luciano) ad inserire nella sua Storia il documento in questione. La figura di Luciano, che doveva star molto a cuore ad Eusebio, ne sarebbe uscita più salda. Ma di ciò il Bardy non fa cenno.

Nè si riesce e comprendere come di uno scritto che pullula alla lettera di citazioni *testuali* da Tertulliano e Lattanzio, latini ambedue (tralasciando Minucio e Cipriano), possa sostenersi la provenienza da un originale greco. Le citazioni sono tante, e spesso riferiscono con tanta precisione non solo il senso quanto esattamente la lettera dei citati autori latini, da far pensare piuttosto ad un centone apologetico messo insieme su motivi e frasi *classiche*, che un qualsiasi falsario può avere utilizzate.

Il Bardy invece — che ha segnalate con tanta diligenza tutte queste coincidenze — trova del tutto naturale il fatto che un traduttore « pour rendre des idées en quelque sorte classiques, ait retrouvé spontanément les formules des grands apologistes latins ou les ait employées par esprit d'imitation ». Il Bardy fa così della sua opinione una pura questione di fede.

Ma un altro fatto ha attirato la sua attenzione: e cioè il gran numero di allusioni scritturali contenute nel discorso e che assai farebbero pensare a Luciano, noto per la sua revisione del Nuovo Testamento e della *Settanta*. « L'Apologiste — osserva il Bardy — ne cite jamais d'une manière expresse les livres saints, et sa méthode même ne lui aurait pas permis de le faire. Mais à tout instant il emploie leur langage, il reprend leurs formules, il retrouve leurs mots et leur esprit ». Innanzi tutto le reminiscenze scritturali segnalate dal B. sono talmente vaghe e imprecise, che solo rarissimamente è dato riscontrare se non proprio una citazione diretta — il che non accade mai — almeno una esplicita allusione. Ad ogni modo, per seguire il Bardy sul suo terreno, vorrei domandargli per qual ragione egli, onde far meglio risaltare i parallelismi lessicali fra le reminiscenze testuali del discorso e la Scrittura, sia ricorso, nel maggior numero dei casi, alla vulgata di S. Girolamo, piuttosto che al testo greco. Intanto è singolare il fatto che un buon

numero di « citazioni » del discorso apologetico siano desunte proprio da quei discorsi apologetici che sono riferiti dagli *Atti*: ciò sta ad indicare una volta di più — secondo me — il « tipo » seguito dal falsario. In secondo luogo un raffronto fra alcune delle citazioni del discorso con il corrispondente testo greco e della Vulgata, può essere interessente. Scelgo, p. e., il punto in cui il « preside », rivolgendosi a Luciano, gli chiede per qual ragione egli, uomo ragionevole e assennato, segua una setta di cui non può *reddere rationem*. Il Bardy rimanda a *Atti* XXII, all'inizio cioè del discorso di Paolo a Gerusalemme, e riferisce l'inciso della Vulgata che ha appunto: ... « audite quam ad vos *reddo rationem* ». Il testo greco ha invece: ἀκούσατέ μου τῆς πρὸς ὑμᾶς νυνὶ ἀπολογίας. Ora credo sia più logico ammettere che chi ha messo insieme il documento abbia utilizzata una versione latina (non certo — evidentemente — la Vulgata) che sarà utilizzata anche da Girolamo, che non pensare che il documento greco originale, che doveva avere ἀπολογίας, sia stato tradotto con così poca esattezza da Rufino. E del resto chi esamina, sia pur di volo, le reminescenze scritturali del discorso raffrontandole alla Vulgata, non potrà sottrarsi all'impressione che esse siano desunte da una delle versioni anteriori a Girolamo, anzichè da una traduzione posteriore dell'originale greco.

Fragilissime poi le deduzioni che dal contesto del discorso il Bardy crede di poter ricavare sull'epoca in cui esso dovette essere pronunciato. Per assegnare senz'altro il documento all'epoca della persecuzione di Massimino Daza, il Bardy crede di poter invocare come argomento decisivo un inciso del discorso in cui è fatto esplicito cenno agli *Acta Pilati*: *quae* — assevera l'apologista — *nunc falso conscribentur*. Il Bardy a più riprese soggiunge che la « mention qui en est faite (degli Atti di Pilato) dans notre discours paraît una garantie excellente en faveur de la date déjà confirmée, les débuts du IV^me^ siècle ». Orbene, mi sembra ovvio che, se un argomento si può trarre da questo riferimento così stranamente preciso dell'anonimo apologista agli atti di Pilato, è proprio quello di accreditare con l'accenno ad un fatto ben noto — quale doveva essere la compilazione degli *Acta Pilati* — una data di composizione che il suo discorso evidentemente non aveva.

Esaminando, come è possibile di su gli scarsissimi cenni, la teologia riflessa nella breve apologia, il Bardy si limita ad osservare, per dedurne una conclusione di ordine cronologico, che ogni accenno alla polemica ariana esula completamente dallo scritto, il che deporrebbe secondo lui a favore dell'attribuzione lucianea. Ma l'argomento non è di natura diversa da quello relativo alla menzione degli atti di

Pilato, nè d'altra parte sarebbe materialmente possibile cogliere una eco delle polemiche ariane nelle cinque o sei righe in cui è contenuta tutta la parte più spiccatamente dottrinale dell'apologia. Il Bardy osserva quindi che la teologia del nostro discorso « est bien celle que l'on retrouve durant les premières années du IV^me^ siècle et chez des écrivains qui ont vécu en Asie Mineure ».

Stupisce che il Bardy non abbia — a questo proposito — istituito un raffronto fra il discorso apologetico e la seconda formula emanata dal sinodo di Antiochia nel 341 (Hil., *De Synodis*, XLI). La stessa tendenza sottilmente subordinazianista si riscontra di fatto nei due testi; sia nell'uno che nell'altro l'attributo di Sapienza è riferito al Verbo. La funzione del Cristo in terra è ridotta in ambedue i testi alla pura e semplice manifestazione della verità divina. La Resurrezione del Cristo non ha affatto in ambedue la funzione essenziale assegnatale nella soteriologia tradizionale; sia nell'uno che nell'altro testo non è fatto alcun cenno alla resurrezione dei morti e all'immortalità.

Come è noto, questa seconda formula di Antiochia sarebbe stata attribuita, secondo Sozomeno (*H. E.*, IV, 5), dai padri del concilio, a Luciano stesso. Di più l'autore dei sette *Dialoghi sulla Trinità*, con tutta probabilità il confessore Massimo, asserisce che come tale l'avrebbero riconosciuta anche i macedonesi. Per qual ragione il Bardy non vi ha fatto nemmeno una volta cenno? per qual ragione non ne ha ricavato un argomento di più in favore della sua tesi?

A prima vista la domanda potrebbe sembrar imbarazzante, come imbarazzante potrebbe sembrare ch'io faccia ricorso alla formula in questione, io che sono — nei riguardi del discorso apologetico — perfettamente di parere opposto al Bardy. Di fatto non è così. È, cioè, spiegabilissimo che il Bardy non abbia fatto ricorso ad un testo la cui attribuzione integrale a Luciano è oggi « sul terreno dei fatti e delle testimonianze storiche impossibile a sostenere » (Buonaiuti, *art. cit.*, p. 185). È noto, peraltro, come dopo il 330 tutti i padri che più o meno da vicino simpatizzavano per le dottrine di Ario, non avendo il coraggio di opporsi decisamente alle decisioni di Nicea « hanno preferito riannodarsi al martire illustre, nella cui scuola avevano tutti sorbito almeno i principî della dottrina subordinaziana » (*ibid.*). Il Buonaiuti, nel suo studio citato su Luciano e la sua scuola, ha condotto sulla formula di Antiochia una indagine minuta, mostrando le profonde esigenze che portarono, per opera dei molti teologi che non potevano sottoscrivere *ex toto* la formula nicena, ad una reviviscenza sensibilissima della dottrina lucianea: « noi ci troviamo — egli osserva —

dinanzi ad un insegnamento che si dissolve e di cui i tardi eredi cercano di salvare i rottami; noi ci incontriamo con uomini di chiesa, sui quali pesa la condanna di Nicea, e che pure si ostinano a non volersi dare per vinti; che cercano quindi faticosamente, approfittando dei pericoli di interpretazione sabelliana che i decreti niceni offrivano in copia, di porre al sicuro, se non l'insegnamento strettamente unitario di Ario e di Paolo samosateno, almeno le affermazioni adozianistiche di chi li riunisce l'uno all'altro: Luciano di Antiochia » (*art. cit.*, p. 190). Tutto sta a mostrare come la seconda formula di Antiochia sia stata costruita sulla scorta di reali reminiscenze lucianee dai padri stessi del concilio, per esprimere questa esigenza e questa tendenza.

Non avrebbe fatto meglio il Bardy, partendo da questi risultati, ad indagare le circostanze che verso la metà del IV secolo debbono avere indotto un qualche scrittore latino, partecipe delle stesse esigenze e delle stesse preoccupazioni dei padri di Antiochia, a fabbricare abilmente, sfruttando i motivi tradizionali delle più schiette correnti apologetiche cristiane, il discorso apologetico ch'egli deve aver fatto poi circolare come pronunciato da Luciano e che, come tale, venne più tardi accolto da Rufino?

Ecco una indagine tuttora piena di interesse.

Roma.

Mario Niccoli.

BOLLETTINO
DI
SCIENZA DELLE RELIGIONI

Nel Bollettino pubblicato in « Ricerche religiose », I, p. 281 ss., avevamo collocato a primo posto, data la sua grande utilità, il primo volume dell'opera del p. H. Pinard de la Boullaye S. J. *L'étude comparée des religions.* I. *Son histoire dans le monde occidental.* Paris, Beauchesne, 1922. È apparso ora il secondo volume completivo dell'opera, che porta per sottotitolo: *Les Méthodes.* Paris, Beauchesne, 1925, 1 vol. in-8° di p. IX-522 e passa in diligente ed obiettiva disamina i metodi che volta a volta sono stati adottati nello studio del fatto religioso: metodo comparativo, metodo storico, metodo filologico, metodo antropologico, metodo storico-culturale, metodi psicologici. L'A. aderisce, com'è noto, alla scuola storico-culturale: val la pena quindi di riassumere la sua esposizione.

La scuola storico-culturale, che è nata in Germania, dove i suoi principî sono stati codificati dal Graebner, *Methode der Ethnologie.* Heidelberg, 1911 e largamente applicati dal p. W. Schmidt e dai suoi discepoli che fanno capo alla rivista « Anthropos », è nata come opposizione alla scuola etnologica fino allora imperante, la quale sosteneva che dovunque l'uomo primitivo ha risposto con le stesse creazioni materiali e spirituali agli identici bisogni che hanno stimolato il suo spirito e la sua attività. Secondo la scuola storico-culturale invece, quando vi sono evidenti somiglianze nella forma di certi dati della tecnica o del pensiero o dello sviluppo sociale presso genti disparate, si deve pensare ad un'unica origine da un comune centro di irradiazione.

Secondo i canoni di detta scuola la ricerca deve procedere seguendo tre stadi. Primo stadio: determinare i tipi di civiltà e la loro distribuzione nello spazio mediante monografie dettagliate, che studino uno ad uno gli elementi (utensili, riti, credenze) dei vari gruppi etnici. Ciò permette di delineare una carta geografica culturale la quale ci darà

entro una data area (Kulturkreise) un tipo unico di civiltà, dove cioè quei dati elementi materiali e spirituali si rivelano identici (Kultureinheit). S'intende che detti elementi *a*) debbono essere originali, altrimenti verrebbe a mancare il tipo; *b*) debbono essere costantemente associati, se no si sarebbe di fronte a casi sporadici; *c*) debbono corrispondere a tutte le forme ordinarie dell'attività umana, altrimenti il genere di vita non sarebbe omogeneo.

Naturalmente il più delle volte avviene che questo tipo unitario di *Kultur* non si mantenga puro ma si mescoli con elementi provenienti da altre zone culturali, in seguito a migrazioni, conquista ecc. In tal caso, eliminati gli elementi che si rivelano sopraggiunti, è possibile ricostituire il tipo puro.

Secondo stadio: determinare la successione dei tipi culturali nel tempo. Per giudicare della successione delle civiltà in una data regione giovano i criteri interni e i criteri esterni. Come criteri interni va rilevato *a*) che una civiltà è tanto più antica quanto più le sue istituzioni sono coerenti ed irradiano dal centro, anzichè apparire alla periferia; *b*) che le costumanze in uso presso le classi elevate sono più recenti di quelle in uso presso le classi inferiori; *c*) che ciò che è più complesso è più recente di ciò che è semplice. I criteri esterni sono *a*) quello geografico, in quanto i luoghi montuosi, di difficile accesso, lungi da valli e da fiumi, contengono gli elementi più antichi; *b*) quello archeologico, il quale permette di fissare la successione delle varie civiltà, dalla pietra al ferro.

Terzo stadio: determinare le cause dell'evoluzione; *a*) bisogna tener conto della reale figliazione di un elemento dall'altro e non della semplice successione, che può essere dovuta non a sviluppo organico, ma semplicemente a sopravvenienti influenze esterne; *b*) ogni elemento deve trovare la sua spiegazione integrale nel suo ambiente complesso, tanto psicologico che culturale ed economico, perchè p. es. un popolo cacciatore non vive come uno agricoltore e la vita economico-sociale si riflette sulle idee della vita spirituale; *c*) per ogni elemento derivato si deve risalire all'originale, per mezzo della comparazione e non del criterio di convergenza caro agli etnologi americani. La comparazione, eliminando gli elementi aggiunti, può ricondurre, se non alla origine prima, almeno a scoprire i motivi e le leggi che hanno determinato in un dato « Kulturkreise » il cammino della civiltà.

Il classico manuale dell'olandese Chantepie de la Saussaye ha veduto ora la quarta edizione in Germania, completamente trasformato, e distribuito in due volumi: *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, begründet von

Chantepie de la Saussaye... herausgegeben von Alfred Bertholet und Eduard Lehmann. Tübingen, Mohr (P. Siebeck) 1925, due vol. in-8° di pp. VIII-756-732. Dell'antico *Begründer* non è restato che il nome. In luogo della vecchia introduzione, il Lehmann (Lund) ha inserito due capitoli, uno sulla storia della storia della religione, nel quale accenna tanto ai raccoglitori che ai sistematori principali (Creuzer, Max Müller, Tylor, Frazer ecc.) del materiale storico-religioso; e un altro sul sorgere delle idee religiose, veramente pregevole, in quanto è come una fenomenologia generale della religione. Nei § 1-3 tratta dei vari fenomeni del naturismo e dell'animismo, pone in rilievo la figura dell'uomo come « santo », cioè possessore di speciali energie religiose, come mago, come capo della famiglia e della tribù, come indovino, profeta, come sacerdote dispensatore di riti sacramentali per le grandi ricorrenze della vita: nascita, iniziazione pubere, matrimonio, morte. Il § 4 tratta degli dei in tutte le varie loro specificazioni, dai noti *Sondergötter* di Usener agli dei locali, agli dei naturalistici, al politeismo, al sincretismo, al panteismo, al monoteismo. Il § 5 è dedicato al culto, che è proprio degli dei, come è specifica dei dèmoni la magia: culto iconico od aniconico, culto che si concreta nel sacrifizio, nelle feste, nella preghiera, nel santuario, negli oracoli e nei misteri. Mitologia e teologia formano l'oggetto del § 6, in cui l'A. assai saggiamente, a norma dei più recenti studi etnologici, pone l'ufficio della mitologia come secondario nella religione e diretto a chiarire e motivare innanzi tutto gli atti del culto (miti etiologici) e poi i fenomeni della natura (miti naturistici). Dalla mitologia si sviluppa una teologia vera e propria soltanto attorno a un sistema monoteistico, qual'è quello d'Israele e del cristianesimo. Il § 7 tratta della visione del mondo e del destino umano, sia come origine e sviluppo che come escatologia. Finalmente il § 8 tratta della devozione o pietà nei suoi vari tipi: pietà di osservanza delle prescrizioni (Observanzfrömmigkeit) propria del tabuismo ed animismo; la pietà cultuale (Kultusfrömmigkeit) propria del politeismo, ma anche del monoteismo; la quale muove verso la pietà operativa, fino a raggiungere la forma negativa della pietà ascetica e penitenziale (Büssenfrömmigkeit) e la forma positiva della pietà come servizio sociale (Tatfrömmigkeit), per finire con i mistici nella pietà di meditazione (Denkfrömmigkeit) e nella pietà di unione amorosa (Liebesfrömmigkeit).

I capitoli dedicati alle varie religioni non portano numero d'ordine e sono preceduti da una bibliografia abbastanza ampia.

Il capitolo su la religione dei primitivi è stato affidato al valente etnologo B. Ankermann (Berlino), insigne rappresentante di quella scuola

storico-culturale del Graebner, di cui abbiamo più sopra fatto parola. Non c'è bisogno di dire che la sua trattazione si avvantaggia assai su quella corrispondente curata dallo Chantepie nelle precedenti edizioni. Tutte le fondamentali nozioni dell'antropologia religiosa vi sono esposte con grande chiarezza. Invece di dividere la materia secondo la distribuzione geografica dei primitivi, come nelle precedenti edizioni, vi tratta dei fenomeni generali: culto dei morti e delle anime, mana e magia, totemismo, dèi, culto e sacerdozio, mito, con esemplificazione tratta dai vari gruppi etnografici.

La religione dei Cinesi è stata affidata al prof. O. Franke (Berlino). Anche qui il contenuto del capitolo è completamente rinnovato e in più v'è inserito lo sviluppo del buddismo in Cina e nel Tibet, invece di porre questo paragrafo al suo luogo naturale, cioè nel cap. sul buddismo, al quale perciò si rinviano i lettori in una avvertenza preliminare.

Il prof. K. Florenz (Amburgo) ha trattato dei Giapponesi, trasformando i due paragrafi e le 10 pagine dell'edizione antecedente in ben 40 paragrafi distribuiti in oltre 160 pagine. Dei 40 paragrafi, 22 sono dedicati allo Shinto, ampli, ricchi di ogni informazione sostanziale, completi; e 18 al buddismo giapponese, tenendo un conto particolare delle sue numerosissime suddivisioni e sètte.

Invece il capitolo su gli Egiziani, redatto dal medesimo H. O. Lange (Copenhagen) delle edizioni precedenti, è rimasto immutato nella disposizione e più o meno nel contenuto dei suoi paragrafi.

I due capitoli sui Semiti dell'Asia anteriore sono stati dal dott. F. Jeremias (Magdeburg) riuniti in un solo capitolo. La sezione che riguarda gli Assiri e i Babilonesi è rimasta, salvo molte aggiunte, quella delle edizioni antecedenti; ma vi è stato assai accentuato, conforme alla scuola alla quale lo scrittore appartiene, il carattere astrale della religione babilonese. Anche la sezione sui Cananei, Siri e Fenici si avvantaggia di molto sul corrispondente capitolo dell'edizione anteriore. Nella presente edizione è stato soppresso il capitolo su la religione d'Israele, rimanendo così completamente escluse dal *Manuale* le religioni bibliche.

Il prof. Chr. Snouck-Hurgronje (Leida), che ha sostituito l'Houtsma nella trattazione dell'Islam, ha condensato in sei paragrafi tutta l'esposizione, distribuendola in due sezioni principali; una storica: gli Arabi preislamiti, Maometto, sviluppo dell'islamismo, scismi e redazione del Corano; e una teorica: la legge, la dogmatica, la mistica.

Il capitolo su gli Indiani, che pure aveva avuto nelle precedenti edizioni un'ottima trattazione dovuta al Lehmann, è stato in questa edi-

zione redatto dal prof. St. Konow (Cristiania), il quale ha accentuato l'esposizione della parte religiosa speculativa del bramanesimo e sopratutto ha dato un grande sviluppo alle moderne scuole o sètte filosofico-mistiche dell'India.

Il capitolo sui Persiani, dovuto al Lehmann, è rimasto più o meno immutato nelle proporzioni e nella distribuzione, salvo un paragrafo speciale aggiunto intorno al manicheismo.

Il capitolo sui Greci ha assai guadagnato nella trattazione del prof. P. Nilsson (Lund), che invece della solita divisione, già adottata dallo Chantepie ed ormai classica nei vari manuali, ha distribuito la materia in tre sezioni: i primi fondamenti (animistici) della religione greca (riti magici, culto dei morti e delle anime, polidemonismo); il sorgere della religione greca (religione cretese e micenea, il sorgere del mondo divino dei Greci); sviluppo storico della religione greca (razionalismo ed antropomorfismo omerico, legalismo e misticismo, la religione della città, la fine).

Anche la religione dei Romani, pure essa redatta già dallo Chantepie, è stata sveltita dal Deubner (Friburgo i. B.) in otto paragrafi, che abbracciano tutta la materia, dal predeismo magico alla caduta del paganesimo.

Finalmente i tre capitoli sugli Slavi e Lituani, del prof. A. Brückner (Berlino); sui Germani, del prof. W. Grönbech (Copenhagen); sui Celti, del dott. J. A. Mac Culloch (Bridge of Allan) costituiscono in questa edizione, di fronte alla grama trattazione dello Chantepie nelle edizioni precedenti, una novità apprezzabilissima per l'ampiezza e la competenza con cui l'ardua materia è trattata.

Aggiunge pregio al volume l'indice dei nomi e delle cose, fatica particolare del Bertholet (Göttingen), grazie al quale è possibile compiere con rapidità e profitto la più minuta ricerca attraverso le 1400 pagine del testo.

La medesima Libreria, tanto benemerita degli studi scientifici su la religione, ha voluto procacciarsi un altro titolo di lode iniziando, in fascicoli, la seconda ed assai ampliata edizione del *Religionsgeschichtliches Lesebuch* di A. Bertholet. Si tratta, come è noto, di un'antologia di testi religiosi scelti con cura e diretti ad illustrare i fatti e le idee più salienti delle varie religioni. Ne sono usciti finora due fascicoli: 1. *Die Zoroastrische Religion (Das Avesta)* del prof. K. Geldner (Marburg). Esso contiene i testi avestaici, sia delle Gathas sia dei libri più recenti (Yasht, Vendidad, Bundahish). In testa ad ogni paragrafo v'è il rinvio al paragrafo corrispondente nel *Lehrbuch* dello Chantepie, di guisa

che quest'opera può considerarsi un utilissimo complemento di quel Manuale. 2. *Die Eingeboren Amerikas* è il titolo del 2º fascicolo, dovuto a K. Th. Preuss, direttore del Museo Etnografico di Berlino ed americanista valente. Esso è dedicato appunto agli indigeni dell'America ed è diviso in sei paragrafi: miti, sciamanismo, formole magiche, potenze soprannaturali, divinità suprema, gli dei. In capo a ciascuno di questi paragrafi egli riporta le relazioni di etnografi e missionari o passi di studiosi moderni relativi alle varie tribù indigene di cui fornisce i dati religiosi: Cora, Kágaba, Uitoto, Dwamish, Arekunà, Hupa, Tseroki, Taulipáng, Fox, Òmaha Jrokesi, Natchez.

A differenza della prima edizione, dove i vari capitoli formavano un'unico volume, in questa seconda ogni fascicolo ricomincia la numerazione ed ha il suo indice dei nomi e delle cose.

Una sintesi efficace dell'evoluzione dell'umanità ci ha fornito R. Kreglinger, *L'évolution religieuse de l'humanité* (Christianisme: cahiers publiés sous la direction de P.-L. Couchoud, nº. 16) Paris, Rieder, 1926, un vol. in 16 di p. 192. Il valente professore dell'Università di Bruxelles, (che ha già intrapreso delle *Études sur l'origine et le développement de la vie religieuse* di cui sono usciti finora tre volumi: I *Le primitifs, les Egyptiens, l'Inde, la Perse*, Bruxelles, Lamertin, 1919; II *Les Grecs et les Romains*, ib. 1920; III *La religion d'Israel*, ib. 1926) tratta nel primo cap. delle origini e della religione dei primitivi, che egli considera nulla più che una tecnica per preservarsi dal pericolo che può risultare dall'azione di forze sovrumane o per trarne profitto: ma queste forme non hanno ancora per lui l'aspetto di divinità personali. Il che è vero, ma forse non completo, perchè anche in questo stadio primitivo s'incontrano figure divine espresse dal mito, i cui nomi, dopo gli studi del Lang e dello Schmidt, sono ormai nel dominio dell'etnologia religiosa. Il secondo capitolo tratta delle religioni monarchiche, cioè, in sostanza, delle religioni nazionali, a cui l'A. riannoda anche Israele — studiando a parte la figura e la missione di Gesù — sebbene in Israele « le monarchisme religieux y apparaît sous un aspect original et singulièrement profond » (p. 88). Il terzo capitolo tratta delle religioni di salvezza, dove entra in giuoco l'individualismo religioso, che si sviluppa in India nel misticismo filosofico del Bramanesimo e nella predicazione del Budda: nel mondo antico con le religioni di mistero; nel cristianesimo con il « mistero paolino », in cui Paolo non considera più Gesù come il messia nazionale liberatore del suo popolo, ma come quegli la cui morte e risurrezione assicura, secondo il meccanismo mistico delle religioni di mistero, l'immortalità a coloro che celebrano i riti di comunione con il Salvatore.

Capitolo quarto: Le religioni « cattoliche ». Sono queste, per l'A., il culto imperiale, l'astrologia, religione e filosofia in Grecia, il movimento religioso alessandrino (Filone), il cattolicismo romano, specialmente medievale, la religione cinese (Tao), l'Islam. Non è difficile rilevare come siano poco persuasivi taluni di questi ravvicinamenti, che mettono insieme movimenti fortemente gerarchizzati nel pensiero e nell'azione religiosa e semplici correnti di pensiero senza unità e senza sanzione.

Cap. quinto. Il divorzio della religione dalla civiltà si effettua attraverso la reazione protestante contro l'assolutismo religioso medievale e attraverso la controriforma cattolica, fissata a Trento, che salva il dogma, ma lo irrigidisce, ed aumenta il dissenso tra religione e pensiero. Il K. non risparmia nemmeno il protestantesimo liberale, perchè questo, negando il soprarazionale, sopprime l'oggetto della religione e si limita a far dell'etica sociale. La conclusione del K. è oltremodo pessimista nei riguardi della religione: « La religione, un tempo padrona delle città, vede oggi compiersi fuori del suo controllo gli sforzi verso il progresso e la felicità; e, perduta in un sentimentalismo vago o appesantita entro formole ormai superate, non ha, in nessuna delle chiese, trovato le soluzioni e le dottrine che possano assicurarle oggi l'influenza utile che spesso essa ha esercitato nel corso dei secoli passati » (p. 184).

R. H. Lowie, *Primitive Religion*, New York, Boni and Liveright, 1924, 1 vol. in 8° di p. 346. L'Autore, che è un valente etnologo della giovane scuola americana, ci ha dato con questo libro un complemento dell'altro: *Primitive Society*, intendendo di porre in rilievo il lato psicologico della religione dei primitivi, come nel volume su le società primitive aveva voluto far risaltar l'elemento storico troppo negletto dai sociologi.

Il volume è diviso in tre parti. La prima contiene dei profili sintetici su la religione di quattro gruppi etnici primitivi: i Crow del Nord America da lui particolarmente studiati, degni di rilievo perchè hanno, nella religione, una particolare nozione di ciò che è « straordinario », un'esperienza emozionale soggettiva, con tutte le sue ramificazioni, che può metterli, nell'estasi, a contatto con la divinità; gli Ekoi del Camerun, che manifestano invece un'attitudine di terrore misterioso di fronte al soprannaturale, ch'essi sentono non come esperienza emotiva individuale, ma come diffuso in tutta la natura, e da cui si difendono mediante pratiche divinatorie o invocazione agli spiriti; i Bukaua della Nuova Guinea, il cui senso religioso, pur essendo affine a quello degli Ekoi, si manifesta con una più larga parte fatta alla magia e al suo cerimoniale; i Polinesiani, che hanno dato un'ampia elaborazione

ai vari elementi della religione primitiva, accentuandone il formalismo sia sociale che religioso, che si concreta in una serie infinita di interdizioni (tabu). Nella seconda parte il L. fa la critica delle varie teorie, dall'animismo di Tylor, al preanimismo di Lang e Schmidt, al magismo di Frazer, al collettivismo di Durkheim, per arrivare nella parte terza, la più ampia ed originale, a fissare gli aspetti storici e psicologici della questione. Egli comincia con esaminare i vari schemi storici escogitati per spiegar le origini della religione, sopratutto la scuola storico-culturale. Indi abborda il problema dal suo punto di vista, che è quello psicologico (ma con interdipendenza con il punto di vista storico) studiando i rapporti tra la donna e la religione; la variabilità individuale dal punto di vista dei sensi, della suggestionabilità o indipendenza di carattere, della capacità intellettuale, delle idiosincrasie varie; l'influenza della religione su l'arte e viceversa; i rapporti tra l'individuo e il corpo sociale. L'A. giunge alla conclusione che la definizione della religione non deve cercarsi nella credenza in esseri spirituali, secondo la definizione minima suggerita da Tylor, ma nel sentimento di qualche cosa che il L., per dare a sua volta una definizione minima, si contenta di chiamare « straordinario », ma che corrisponde a ciò che altri studiosi chiamano: soprannaturale o santo o sacro. Questo sentimento pone l'uomo in relazione con la realtà misteriosa che lo circonda, la quale non necessariamente deve esser da lui concepita in forma personale e spirituale. Così il metodo psicologico corregge ed integra il puro metodo storico.

Del volume di A. Loisy, *Religion et Humanité*, Paris, Nourry, 1926, viene data ampia notizia in altra parte del presente fascicolo.

Con i tipi della Libreria H. Champion sono usciti i due volumi degli *Actes du Congrès international d'histoire des religions* tenuto a Parigi nell'ottobre 1923 (Paris, Champion, 1925, 2 voll. in 8° di pp. 520-466). Il Congresso fu organizzato dalla « Società Ernesto Renan » per commemorare il primo centenario della nascita del suo grande patrono; ed è il quinto della serie, sebbene questo numero non sia stato ufficialmente assunto, perchè l'iniziativa non è partita dal Comitato internazionale, che ha organizzato i precedenti, e gli studiosi tedeschi non vi hanno preso parte. Presidente del Congresso fu il prof. Ch. Guignebert della Sorbona. Degli italiani vi presero parte il prof. Pettazzoni, *Le problème du monothéisme* e il prof. Puglisi, *Il metodo nella storiografia religiosa.* Dodici furono le sezioni del Congresso: 1. Metodi. Antropologia, etnografia, demografia. — 2. Religioni della preistoria. Religioni dei non inciviliti o semi-inciviliti: Africani, Oceanici, Americani, America pre-

colombiana. — 3. Religioni dei popoli dell'Oriente antico: Egiziani, Assiro-babilonesi, Fenici, ecc. — 4. Religione degli Ebrei, Israeliti e Giudei. Esegesi dell'A. Testamento. Letteratura talmudica e rabbinica. Giudaismo contemporaneo. — 5. Religioni dell'India e della Persia. Manicheismo. Filosofie dell'India contemporanea. — 6. Religioni dei Cinesi, Giapponesi, Finnici. Religioni dell'Asia centrale. — 7. Religioni preelleniche del bacino del mare Egeo. Religioni del mondo greco ed ellenistico. Religione dei Romani. — 8. Cristianesimo antico. Esegesi neotestamentaria. Cristianesimo medievale (Occidente e Oriente). Scolastica. Diritto canonico. Iconografia e musica sacre. — 9. Religioni dei Celti, dei Germani, dei Letto-Slavi e degli Slavi. — 10. Islam. Islam primitivo, moderno e contemporaneo. Sètte dell'Islam. — 11. Cristianesimo moderno e contemporaneo. Cattolicismo. Chiese della Riforma. Chiese d'Oriente. Chiesa russa. — 12. Insegnamento della storia delle religioni.

Non è il caso di elencare le numerose comunicazioni svolte nelle varie sezioni. È opportuno tuttavia riportare la seguente mozione su l'insegnamento della Storia delle religioni, che il Congresso votò all'unanimità:

« Persuasa che per offrire un risultato e un oggetto veramente solidi, i Congressi non debbono limitarsi a letture e dotte discussioni, ma passare agli atti e alle deliberazioni, la XII Sezione del Congresso Internazionale di Storia delle Religioni domanda all'Assemblea generale del Congresso di voler sanzionare con il suo suffragio i voti seguenti:

Considerando che la storia delle religioni appare sempre più, grazie al progresso delle scienze storiche, come una condizione indispensabile per meglio comprendere le civiltà antiche, specialmente quelle che sono alla base della nostra civiltà;

considerando che questa storia stessa, con lo spirito e i metodi che la caratterizzano, costituisce una delle più sicure garanzie della pace religiosa, a causa del rispetto mutuo delle fedi e di un più esatto apprezzamento dei servigi che ciascuna di esse ha reso alla civiltà;

considerando che importa, nell'interesse tanto della scienza che della cultura morale, che i nostri professori dell'insegnamento pubblico siano messi al corrente dei risultati acquisiti della storia delle religioni;

considerando che detti professori sono formati nelle nostre Università e specialmente dalle nostre Facoltà di Lettere;

rinnovando il voto che emettevano, nel 1900, attraverso l'autorevole voce di J. Reville, sia il Congresso internazionale di storia delle religioni che il Congresso internazionale dell'insegnamento superiore:

« È desiderabile che l'insegnamento della storia comparata delle religioni venga introdotto nelle Università dove non esiste ancora, sia sotto forma di corso specialmente consacrato a questa disciplina, sia come materia complementare dei corsi e programmi di filologia, di filosofia o di storia, già esistenti »;

il Congresso internazionale di Storia delle religioni, riunito a Parigi nel 1923, si compiace che la Direzione dell'insegnamento superiore abbia dato a questo voto un principio di attuazione con la costituzione di quattro cattedre di storia delle religioni nelle nostre Facoltà di Lettere;

invoca l'estensione graduale di detta istituzione in tutte le altre Università dove ancora non esiste e domanda che sia fatta una parte più larga a questo insegnamento nei nostri programmi d'esame universitari ».

P. G. Koppers, *La quatrième Session de la " Semaine d'Ethnologie religieuse " à Milan (Italie)* 17 à 25 sept. 1925, in «Anthropos », 1925, p. 1122-1126. In attesa del volume contenente il resoconto ufficiale, diamo, togliendole dalla breve relazione redatta dal Koppers, una notizia sommaria su quanto è stato fatto a Milano dagli etnologi cattolici riuniti nei locali della Università Cattolica del S.^mo Cuore.

Secondo il sistema ormai adottato in queste *Semaines*, vi sono state discussioni su argomenti generali e su argomenti speciali. Le relazioni della parte generale riguardanti più da presso le religioni furono quelle di U. Padovani, La storia delle religioni in Italia: P. A. Gemelli, La storia delle religioni e il cattolicismo: idem, La religione dei primitivi nelle dottrine psicoanalitiche di Freud; prof. Wunderle, La psicologia differenziale e il suo uso nell'etnologia religiosa.

La parte speciale fu suddivisa in due sezioni, l'una dedicata alla coscienza morale, l'altra all'idea di redenzione. Diamo l'elenco delle comunicazioni fatte intorno a questo secondo argomento, assai suggestivo: P. W. Schmidt, Gli dèi salutiferi presso i primitivi; U. Pestalozza, L'idea della salvezza nel mazdeismo; A. Ballini, Il concetto di redenzione nel buddismo primitivo; P. Schumacher, I Pigmei del Ruanda; Prof. Junker, La religione osiriana e il concetto di redenzione presso gli Egiziani; Mons. Galbiati, L'idea della salvezza nell'Islam; P. Allo, Dèi salvatori del paganesimo greco-romano; Mons. Batiffol, L'idea di redenzione nel Nuovo Testamento; P. Garagnani, Il cristianesimo e i misteri pagani; Mons. Ruch, L'Eucaristia e i misteri pagani.

La quinta *Semaine* avrà luogo fra tre anni, in luogo da destinare.

J. G. Frazer, *Il ramo d'oro. Storia del pensiero primitivo. Magia e religione.* Trad. di L. De Bosis, Roma, Stock, 1925, 3 vol. di p. XI-439, 429, 362. È la traduzione in tre comodi volumetti dell'edizione abbreviata, curata dal Frazer stesso, della grande trattazione *The Golden Bough*, che raggiunge, nella terza edizione, ben 12 volumi. Per ridurre di tanto la mole, sono state sacrificate tutte le copiosissime note nonchè, per intero, la bibliografia, facendo rimanere quasi intatte le linee maestre dell'esposizione. La quale, come nell'edizione maggiore, comincia con lo spiegare le origini magiche, del potere regio, il culto degli alberi la ierogamia, i tabu, l'anima e le credenze relative; prosegue trattando delle conseguenze che sul corpo sociale derivano dalla forza concentrata nella persona del re e quindi dei riti di morte e resurrezione agraria (Adone, Attis, Osiride, Dioniso, Demetra e le varie Madri del Grano del folklore europeo); e termina trattando degli altri mezzi di preservare dalla rovina il gruppo, o scaricando sopra un individuo le colpe della comunità (capro espiatorio) o apprestando quei mezzi che, salvando o accrescendo il raccolto e stornando i mali influssi, garantiscono il benessere della comunità stessa (mito scandinavo di Balder). Opera utile d'introduzione allo studio della mentalità religiosa primitiva, ma che non dispensa dalla consultazione dell'edizione maggiore.

J. G. Frazer, *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead.* Vol. III. *The Belief among the Micronesians.* London, Macmillan, 1924, 1 vol. in-8° di pp. 326, 18 scell. I due primi volumi di questa nuova grande opera a serie dell'illustre professore di Cambridge erano dedicati agli Australiani e Melanesiani (I) e ai Polinesiani (II). Il metodo con cui procede in questo terzo volume è il medesimo dei due precedenti. Esamina gli isolani della Micronesia gruppo per gruppo, descrivendo le loro isole, il loro modo di vita, la loro religione, e trattenendosi in fine in modo particolare su la credenza nell'anima, e su gli usi funerari.

Quando questa nuova collana di monografie che l'infaticabile etnologo e storico delle religioni va allestendo, sarà compiuta, sarà fornito agli studiosi uno strumento di lavoro, di valore incalcolabile.

H. Haas, *Bilderatlas zur Religionsgeschichte,* Leipzig-Erlangen, Scholl, 1924. Due nuovi fascicoli sono usciti di questo pregevolissimo atlante, del quale abbiamo già fatto menzione nel Bollettino dello scorso anno. Il fascicolo 7 è dovuto a G. Karo, *Religion des ägäischen Kreises*, 1925. Un'ampia introduzione precede le 91 illustrazioni, nitidissime e bene scelte, che dispensano lo studioso della religione egea dal ricorrere alle

molte e non facilmente accessibili pubblicazioni dove l'ampio materiale è raccolto. Il fascicolo 8 è stato preparato dallo stesso direttore dell'Atlante illustrato: H. Haas, *Die Ainu und ihre Religion*. 1925. In un'ampia introduzione (XVIII pag.) l'A. fornisce tutte le notizie desiderabili intorno a questo popolo misterioso, verso cui si è volta da oltre un trentennio l'attenzione curiosa degli etnologi e dei fisiologi e che ci è più largamente noto grazie all'opera missionaria del rev. John Batchelor, che dal 1879 si trova in mezzo ad essi. Ben 103 illustrazioni, interessanti la religione e l'etnografia, e tre carte geografiche arricchiscono il fascicolo, che è la sintesi più completa e maneggevole che possa desiderare lo studioso di questa razza confinata nell'isola di Jeso a nord del mar del Giappone.

Segnaliamo ancora i seguenti due volumi che non abbiamo potuto esaminare:

Toy Crawford H., *Introduction to the History of Religions*. Cambridge Mass., Harvard Univ. Press, 1924, p. XX-639.

Washburn Hopkins E., *Origin and evolution of Religion*. Yale Univ. Press, New Haven, London-Oxford, 1924, p. 370.

Roma.

Alessandro Poggioli.

RECENSIONI

CARLETON NOYES, *Il genio di Israele: rassegna delle scritture ebraiche anteriori all'esilio.* Traduzione dall'inglese di A. De Micco. — Roma, Libreria di cultura, 1926, pag. 468, 8° gr., L. 25.

La critica biblica minaccia di diventare sempre più materia da specialisti: e, fin che si tratta di porre o risolvere quesiti d'indole filologica e storica, la cosa si comprende, ed è inevitabile. In certe materie, i dilettanti sono più pericolosi che mai. V'è tuttavia in questo incontrastato prevalere degli specialisti un pericolo d'altra natura, ma forse non meno grave, a lungo andare, per tutta la cultura e la spiritualità della nostra epoca: che prevalga, cioè, uno stato di cose che ad alcuni spiriti avvertiti è parso già allarmante, e, per speciali circostanze storiche, sopratutto nei paesi cattolici. Da una parte, la scienza, nella sua severità e con il suo tecnicismo inevitabile, ma non per questo meno deplorevole (è il gravoso scotto degli innegabili grandi progressi), rischia di diventare sempre più esoterismo, privo di vera efficacia sulla formazione spirituale degli uomini; dall'altra (ed è qui gran parte della crisi del cattolicismo contemporaneo) la Chiesa, irrigiditasi in vecchie formule divenute per di più semi-incomprensibili, non cammina più di pari passo con la cultura moderna. Di guisa che, la grande maggioranza delle persone di media cultura — ed anche gli uomini di scienza, all'infuori della loro specialità, rientrano in questa categoria — se anche avverta il dissidio, se anche si senta disposta a superarlo ed a formarsi una coscienza religiosa moderna e maggiormente in armonia con la propria esperienza, si trova in pratica a dovere scegliere tra l'insegnamento ecclesiastico, di cui è insoddisfatta, e la scienza, anch'essa ufficiale ed arcigna e pur troppo ansiosa di respingere dal suo sacrario, poco cristianamente, il *profanum volgus*.

Gravissimo, in modo particolare, mi sembra questo stato di cose per ciò che riguarda la Bibbia: in Italia la si legge poco, e questa constatazione ha finalmente indotto qualcuno a muoversi. Negli anni più a noi vicini, non sono mancati i buoni tentativi di volgarizzazione, da parte protestante come da parte cattolica. Ma questo non è che un primo passo, e rischia di produrre proprio l'inconveniente che si manifesta, ed al quale si cerca di porre un rimedio, in altri paesi: vale a dire una lettura che diventi abitudine, ma fredda, senza interessamente vero e senza frutto, una lettura che si farà, forse, anche da noi,

ma tanto per dire di averla fatta, compiuta con la medesima svogliatezza e indifferenza con cui nelle scuole, se manchi la guida di un insegnante capace, si sfogliano tante pagine di classici. Si corre, in una parola, il rischio di far apparire la Bibbia intera quale essa non è — mi metto nel punto di vista di un lettore profano — se non in pochissime parti: noiosa. Ora, contro di questo, è da temere che la lettura di libri rigidamente scientifici sia lungi dal costituire un rimedio adeguato ed efficace.

Quello che è necessario, è che la Bibbia appaia come un'opera viva in tutti i tempi, appunto perchè viva nel suo tempo. Occorre facilitarne al lettore moderno l'intelligenza storica, mettendo in giuoco tutte le energie del suo spirito, perchè soltanto attraverso una lettura compiuta a questo modo egli riuscirà a ricavare ed assimilarsi anche tutti i valori religiosi, come accadeva nelle grandi epoche della fede. Ora, una cosa sulla quale non si insisterà mai abbastanza, è l'alto valore letterario dei libri sacri. Ma ci vuole chi sia capace di farli gustare.

Senza essere uno specialista circoscritto di studi biblici, il Noyes, ben noto per altri poderosi volumi di critica letteraria, riuniva veramente in sè le qualità necessarie per assolvere quel difficile compito. Ad una sagace conoscenza dell'argomento, che si rivela in particolari anche relativamente di scarsa importanza (egli dà, per es. — p. 273 della trad. it. — la nuova data della caduta di Ninive), egli accoppia uno stile facile e vivace, e nel tempo stesso immaginoso ed efficace, lontano da ogni aridità, e particolarmente adatto ad un opera di questo genere, ed una fine ed acuta penetrazione critica e psicologica, che lo mette in grado di illuminare e rendere evidenti certi lati dell'anima d'Israele, con una nitidità di rappresentazione ed una forza di rilievi quali di rado s'incontrano in critici di professione. Le pagine relative all'epoca più antica ed al periodo dei Giudici, o quelle dedicate al primo formarsi delle Scritture, od ai grandi profeti, anche letterariamente fra le migliori del libro, nelle quali i risultati dell'indagine critico-storica appaiono perfettamente assimilati e digesti, si leggono con vivo piacere e con intensa emozione, anche perchè il N. ha saputo riprodurre, con poche larghe e sicure pennellate, tutto il caratteristico ambiente orientale.

Ma, se il ritrovare ed il rileggere quest'opera tradotta è stata per me una gradita sorpresa, anche per gl'indubitabili vantaggi che ne verranno alla cultura italiana, devo pure soggiungere che una non meno gradita sorpresa è stata la traduzione. Essa riproduce tutte le caratteristiche dello stile del N., senza cadere, come sarebbe stato facile, data la differente indole delle due lingue, in un leziosismo manierato e stucchevole, a cui le immagini piene di colorito, ed il rotondo periodare dell'originale, avrebbero potuto indurre un traduttore meno abile e scrupoloso.

P. Baldini

R. Bultmann, *Jesus*. [« Die Unsterblichen: die geistigen Heroen der Menschheit in ihrem Leben und Wirken » B. I]. Berlin, Deutsche Bibliothek.

Se in ogni indagine diretta a disegnare nel suo oggettivo contenuto storico l'opera di Gesù è in embrione un tentativo di circoscrivere l'essenza del cristianesimo, basterebbe istituire un confronto tra le conferenze del Harnack del 1900 e questo profilo del Cristo, per valutare di colpo la metamorfosi sostanziale che la scienza critico-religiosa ha subìto nel mondo accademico germanico nell'ultimo ventennio. Ogni spunto polemico, si può dire, esula da questo rapido saggio intorno all'insegnamento di Gesù (ad eccezione di poche pagine consacrate alla discussione dell'idea schweitzeriana, della *Interimsethik* evangelica). E pure, dalle prime battute all'ultime, esso è un sovvertimento completo della raffigurazione del messaggio cristiano cara fino a ieri all'evangelismo luterano liberale: ed un sovvertimento consapevole, per quanto non confessato, perchè dalle dichiarazioni inaugurali del volumetto, nelle quali il B. determina con molta correttezza il rapporto della coltura con la storia, specificamente difforme da quello della coltura con la natura, fino alle estreme, nelle quali egli definisce esplicitamente che il valore centrale dell'opera di Cristo è nella sua parola, e unicamente in questa, l'intento costruttivo ed edificativo dell'analisi è trasparentemente vivo. Come nelle ricostruzioni del primitivo messaggio cristiano, che il modernismo patrocinò, e a cui l'esegesi evangelica resistè più tenacemente, qui il carattere escatologico della predicazione di Gesù è apertamente riconosciuto. Anzi con tale riconoscimento si inizia la ricerca del B., dopo una introduzione nella quale i problemi preliminari relativi alle fonti sono a pena accennati (il B., che rappresenta meglio di ogni altro l'indirizzo recente della critica neotestamentaria tedesca, tutta intenta a seguire il processo di sviluppo delle fonti evangeliche nell'ambito della comunità credente, rimanda alla sua *Geschichte der synoptischen Tradition*, e a coloro che pongono in dubbio l'esistenza storica di Gesù egli ribatte seccamente che il loro dubbio è « unbegründet und keines Wortes der Widerlegung wert »). Naturalmente il B. si indugia ad esplorare la natura del messaggio escatologico di Gesù, e, pur distinguendolo nettamente dalle speranze del giudaismo postmaccabaico, non lo allontana troppo dal familiare ciclo d'idee della pietà israelitica. È qui anzi, se non ci inganniamo, il tratto più spiccato della trattazione. Arieggiando e riecheggiando, a volte, per via autonoma s'intende, le posizioni dell'Abrahams, il B. collega strettamente la nozione di Dio e l'etica inculcate da Gesù alla tradizione e alle attitudini tipiche della religiosità semitico-giudaica. In Gesù, nessun universalismo, come nessun individualismo. La comunità è l'oggetto della sua chiamata:

ad essa spettano le promesse. In Lui, nessun dualismo antropologico, nessuna pedagogia ascetica, nè di quella ascesi che il B. chiama dell'addestramento e del tirocinio, nè dell'altra da lui battezzata come l'ascesi della santità. La sovranità di Dio, di cui si attende lo spiegamento trionfale, si offre al «chiamato» unicamente come lo stimolo ad una «decisione» recisa e immediata. Perchè, appunto, sembra che il B. nella determinatezza incisiva, perentoria, cogente di questa «decisione», non ignota alla psicologia religiosa di Israele, ma portata alla estrema sua validità, faccia consistere la vera originalità dell'annuncio di Gesù. E vien fatto di domandarsi se in questa limitazione così circoscritta del precetto morale di Gesù, il B., che mira con insistente energia ad isolare l'annuncio suo da ogni parallelismo, non solo con le concezioni morali moderne, bensì anche da ogni analogia col mondo della cultura ellenica contemporanea, non sia invece egli sotto l'influsso di qualche postulato dell'idealismo kantiano. Sta di fatto che riducendo a questo modo l'appello del «rabbi» ad una celebrazione imperativa della decisione umana, invitata ad offrire a Dio il tutto di sè e della sua azione, senza alcuna innovazione nell'orizzonte delle comuni raffigurazioni del Regno e del suo avvento, si finisce con lo smarrire il senso di più d'una delle enunciazioni neotestamentarie, la cui genuinità nè pure il B. revoca in dubbio, per attribuirle alla prima comunità fedele. Onde le contraddizioni che ci è sembrato di cogliere qua e là nel volume. «Gesù — scrive il B. (p. 46) — non conosce al cospetto di Dio altro atteggiamento che quello della obbedienza. Poichè egli vede l'uomo solamente attraverso la sua decisione, per Lui l'essenza dell'uomo è nella volontà, nell'azione libera, e per Lui quindi l'antropologia dualistica, la quale scorge nell'uomo, operanti, due essenze, la carne e lo spirito, non può avere alcun significato. Poichè la esistenza dell'uomo, come un'unità, consiste tutta nella volontà e nell'azione, la riflessione sul conflitto dello spirito e della carne è del tutto estranea al Vangelo. Non la sensibilità dell'uomo è perversa in lui, ma tutto l'uomo è perverso quando lo è il suo volere». Ma d'altro canto il B. prende nota del precetto (Mt. V. 29-30) di recidere il piede o la mano se sono di ostacolo al conseguimento del Regno (p. 31 e s.) come della consegna di una rinuncia, che, se non implica una formola astrattamente dualistica, finisce pure col postularla. Il B. esclude che il veniente Regno possa raffigurarsi idealmente contrapposto all'attuale mondo della natura: «quel che è male nel mondo è la cattiva volontà dell'uomo. Ne consegue che l'al di- là della sovranità di Dio non è concepito come una qualità metafisica universale, come una natura migliore, più alta, più spirituale, contrapposta alla natura terrena. La nozione di *natura* non ha qui alcun luogo, e sarebbe fuori di posto la questione, fino a che grado l'attuale natura terrena debba essere trasformata o soppiantata all'avvento del Regno. Come il mondo at-

tuale è qualcosa di per sè, quale creazione di Dio, così anche il mondo veniente sarà sua creazione». Ma in pari tempo il B. stesso (p. 36), prendendo a prestito dall'Otto la terminologia del «numinoso», designa come «completamente altro» quella signoria divina, che sarà instaurata col Regno. Il B. esclude dalla predicazione di Gesù ogni etica sociale (p. 80): egli anzi va più in là, e dichiara, paradossalmente, che Gesù non insegna alcuna etica. Il che è, in un certo senso, vero: nulla essendo più difforme dallo spirito di Gesù che una qualsiasi formulazione teorica. Ma assumendo così rigidamente simile constatazione inoppugnabile, non bisognerebbe nè pure insistere sull'aspetto associato delle aspettative alimentate dall'annuncio del Regno e non bisognerebbe nè pure, come invece il B. fa sagacemente, rilevare il peculiarissimo carattere che il messaggio di Gesù imprime sui rapporti quotidiani fra uomo ed uomo. Il B., con sottile efficacia, segnala l'indeterminatezza in cui il precetto dell'amore è lasciato da Gesù (p. 88): afferma che esso, nel Vangelo, è designato come una attitudine della volontà (109). Ma dicendo ciò, egli, nonostante le sue pregiudiziali in contrario (p. 82), colloca già l'etica del Vangelo di contro alla morale giudaica delle opere. Veramente, individuando simili apparenti contraddizioni del B., noi sappiamo in anticipo come ci si potrebbe rispondere. Il B. stesso parla (p. 158) del paradosso che è nella fede nel Dio insieme vicino e lontano, quale è implicita nell'annuncio cristiano dei due mondi (eoni), l'uno presente, l'altro futuro. Basta applicare questa connotazione di paradossalità a tutto l'insegnamento evangelico, perchè la segnalazione dei suoi dati contrastanti perda ogni aspetto di contraddizione.

Il Bultmann si è spinto molto innanzi nel fare simile applicazione. E la sua posizione, collegandosi idealmente a quella di altri studiosi odierni delle origini neotestamentarie, provenienti da ogni punto della professione cristiana, può essere considerata come una prova di quella capacità ricostruttiva, che la critica religiosa contiene in sè stessa e va progressivamente oggi rivelando.

E. Buonaiuti.

Luigi Salvatorelli, *Vita di san Francesco d'Assisi.* — Bari, Laterza, 1926, pp. 252, L. 13,50.

Il volume offre una sagoma originale nella pleiade di pubblicazioni, artificiose e convenzionali, che il centenario del «giullare» ha provocato in Italia. Il Salvatorelli non ha voluto dar prova di virtuosismo critico. Il problema delle fonti letterarie per la ricostruzione della biografia del santo non è, nè pur di volo, toccato. L'esposizione non ne tradisce una soluzione personale. Il Salvatorelli si limita a seguire, aderentemente, lo schema e i ragguagli delle fonti canoniche, Tommaso da Celano, s'intende, in prima linea, innestandovi su, di quando

in quando, qualche episodio attinto dalle fonti minori ed extracanoniche. In compenso, il Salvatorelli ha voluto portare nel suo saggio una preoccupazione viva di collocare il santo sullo sfondo della natura ch'egli ha prediletto e di disegnarne, senza retorica e senza alterazioni, l'esperienza intima e la religiosità primitiva. Umbro egli stesso, educato da un ambiente familiare di assisani alla venerazione del Serafico, il Salvatorelli ha voluto sopra tutto dare una sua raffigurazione in cui i coefficienti molteplici, di ambiente, di momento storico, di temperamento, di aspirazioni, si fondessero armonicamente in una misurata, prudente oggettività. Ed è riuscito egregiamente nell'intento. Il critico potrà trovare che egli ha a volte concesso troppo credito a particolari biografici registrati dal Celanese che tradiscono da lungi intenti apologetici o curialeschi, come quando segnala e si appropria il racconto della prima venuta a Roma di san Francesco. Potrà trovare ancora che accoglie, con eccessiva e troppo facile contentatura, episodi di dubbia veridicità, come ad esempio quello dell'incontro con san Domenico. Potrà osservare infine che alcuni tratti salienti della primitiva attività francescana, come la partecipazione alla crociata, e alcuni dati oscuri della iniziale organizzazione minoritica, come la genesi della indulgenza della Porziuncola, sono state da lui insufficientemente analizzati nel loro genuino significato. Facciamo fino all'ultimo le nostre riserve: la pittura della figura di Innocenzo III e del suo primo incontro con i « poenitentes » è leggermente ottimistica, come quella del vescovo di Assisi e dei suoi sentimenti per la prima comunità è fin troppo armonistica. Il concilio di Laterano e le sue decisioni, così a proposito della crociata come a proposito dei nuovi ordini religiosi, occupa troppo poco posto in questa evocazione dell'apostolato fruttuoso del mistico umbro. Ma segnalato, per scrupolo critico, tutto ciò, dobbiamo dire subito che, letterariamente, la evocazione del Salvatorelli è piena di vita, di luce, di colore; che la pittura da lui tracciata del paesaggio è forte e suggestiva; che la intuizione dell'anima francescana è penetrante e seducente; che l'esposizione è, nella sua sobria scioltezza, incisiva ed efficace.

E. Buonaiuti.

F. Guicciardini, *Ricordi politici e civili* riuniti e ordinati secondo l'argomento, con introduzione e note a cura di Francesco Michelini. — Savona, Luigi Brizio ed., 1925, 16°, pp. 172.

La prima edizione completa dei ricordi di Francesco Guicciardini è quella fatta da G. Canestrini (*Opere inedite* di Francesco Guicciardini, Firenze, Barbèra ed., 1857, pp. 83-224), in cui figurano 403 pensieri, riprodotti da due manoscritti del sommo politico tuttora conservati in casa Guicciardini a Firenze. Tale edizione fu sostanzialmente riprodotta da G. Papini nel 1910 (Lanciano, Carabba ed.).

In tali stampe, dato che i pensieri divisi in due serie provengono da distinti autografi più volte rimaneggiati, varî pensieri della seconda serie non fanno che riprodurre altri della prima. Un ravvicinamento di tali pensieri avrebbe l'utilità di chiarire meglio il pensiero complesso dello statista fiorentino, dimostrando attraverso quale elaborazione di forma e maturazione di idee egli è pervenuto all'ultima redazione.

Accingendosi alla ristampa che abbiamo sott'occhio, il Michelini ha avuto presente due criteri: in primo luogo, accostare i ricordi ripetuti, premettendo il ricordo tratto dalla seconda serie, cioè quello corrispondente al primo manoscritto e più antico in ordine di copiatura; in secondo luogo, raggruppare secondo l'argomento i varî ricordi.

Noi non possiamo ora riesaminare il contenuto dei celebri ricordi, tanto più che una tale indagine esulerebbe dal campo proprio di questa rivista, e ci limiteremo a fare qualche osservazione sull'atteggiamento del Guicciardini di fronte ai problemi religiosi.

Che nel Guicciardini non vi sia nessuna preoccupazione di natura religiosa, nessun bisogno di trascendente, è osservazione comune di tutti gli studiosi. Ciò, peraltro, non significa che il nostro scrittore sia rimasto estraneo alle lotte che si agitavano nel seno della cristianità, allora in fermento dinanzi alle nuove esigenze riformatrici di Lutero. Egli anzi intese che qualcosa di nuovo si svolgeva e che l'esperienza religiosa tradizionale si trovava ad attraversare un momento assai triste, ma non riuscì a comprendere di che precisamente si trattava. Certo vide nel moto luterano solo una reazione alla Curia Romana, sentina di tutti i vizi, un'opposizione all'avarizia e alla mondanità dei preti, e nulla più: non comprese, quel che più conta, nella Riforma la negazione dell'autorità rappresentata dalla tradizione di Roma, del principio assolutista espresso nel Papato, del domma della *plenitudo potestatis* rinnovato da Gregorio VII, da Bonifacio VIII nei secoli, — in nome del libero esame, della democrazia spirituale, del costituzionalismo applicato agli ordini ecclesiastici. Insomma in lui si verifica quel che si è sempre verificato in Italia: moti di natura tutta spirituale ed etica, trapiantati da noi, si mutano senz'altro in moti politici e giurisdizionali, quasichè il popolo nostro viva soltanto per la politica e per questa dimentichi la religione. Quel che Guicciardini odia non è il domma precostituito e interpretato d'autorità, è la tirannide temporale. Ecco perchè egli è in sostanza fuori della Riforma. Epperò noi, appressandoci ai ricordi guicciardiniani, in cui si accenna agli avvenimenti religiosi del tempo, dobbiamo guardarci assai dal non cadere in facili errori di interpretazione.

Riportiamo senz'altro il più importante di tali ricordi: « Io non so a chi dispiaccia più che a me la ambizione, la avarizia e la mollizie de' preti: si perchè ognuno di questi vizii in sè è odioso, si perchè ciascuno e tutti insieme si convengono poco a chi fa professione di vita dependente da Dio; e ancora perchè sono vizii sì contrarii che non

possono stare insieme se non in uno subietto molto strano. Nondimeno il grado che ho avuto con più pontefici m'ha necessitato ad amare per il particulare mio la grandezza loro; e se non fussi questo rispetto, arei amato Martino Lutero quanto me medesimo, *non per liberarmi dalle leggi indotte dalla religione cristiana nel modo che è interpretata e intesa communemente*, ma per vedere ridurre questa caterva di scellerati a' termini debiti, cioè a restare o sanza vizii o sanza autorità» (28). Le ultime parole sono chiare: nessuna esigenza di natura teologica e dommatica lo spinge ad odiare Roma; quel che lo affatica è sempre il problema politico del dominio temporale, dominio il quale è la causa prima della debolezza di tutti gli Stati italiani, poichè la Chiesa « è potente e non muore mai, in modo che, se qualche volta travaglia, risurge alla fine il suo diritto più fresco che prima » (29).

Il Guicciardini insomma sente che la vera riforma italiana non si potrà mai avere sulla base di un'inversione della disciplina e della dottrina tradizionale, ma solo con la distruzione di quel temporale dominio della Chiesa, che, se ebbe un'antica ragione di essere, oggi non rappresenta che un motivo di mancata coesione tra gli stati nazionali, un perenne richiamo per gli stranieri avidi di conquista. « Tre cose — egli scrive — desidero vedere innanzi alla mia morte; ma dubito, ancora che io vivessi molto, non ne vedere alcuna: uno vivere di republica bene ordinato nella città nostra, Italia liberata da tutti e Barbari, *e liberato il mondo dalla tirannide di questi scelerati preti* » (236). La tirannide è sempre quella temporale.

All'edizione dei pensieri precede una larga prefazione, in cui il Michelini si prova a rappresentare nei suoi varî aspetti la complessa personalità morale ed artistica del Guicciardini, a tracciare la varia fortuna dei ricordi, ad esaminare il valore formale della prosa del nostro statista.

F. Battaglia.

SPIGOLATURE E NOTIZIE

L'essenza del giansenismo. — La nota comunicata dal senatore Francesco Ruffini alla « Reale Accademia delle Scienze » di Torino nell'adunanza del 28 marzo scorso e testè pubblicata negli Atti (vol. LXI) è qualcosa più di quel che non sia indicato dal titolo: *Natura e grazia, libero arbitrio e predestinazione secondo la dottrina giansenistica.* Non è infatti una semplice schematica delineazione della posizione di Giansenio e dei suoi seguaci al cospetto del problema centrale della soteriologia cristiana: compito codesto che non sarebbe stato nè pur esso agevole, data la difficoltà dell'argomento e la copia schiacciante della letteratura in proposito. Il senatore Ruffini — e si intuiscono gli spunti che l'hanno sospinto alla ricerca — ha creduto saggiamente opportuno, al raggiungimento dell'intento, inquadrare tale posizione nella cornice generale dello sviluppo della speculazione teologica ecclesiastica. E lo fa con felice sintesi, frutto evidente di pazienti e scrupolose indagini preliminari. È solo dopo di aver con tratti efficaci evocato il duello pelagiano-agostiniano; dopo aver tracciato, forse con una leggera sopravvalutazione degli elementi agostiniani in esso superstiti, l'insegnamento tomistico intorno all'entità della colpa d'origine e alla efficacia della grazia; dopo aver cercato di scoprire il nocciolo dell'esperienza religiosa riformata; che l'illustre autore si indugia sul tema specifico della sua ricerca, non senza aver lasciato andare ragguagli e osservazioni personali sui rapporti fra arminianismo e socinianismo. Il Ruffini definisce il giansenismo « figlio del protestantesimo: figlio spurio, però ». E la definizione potrebbe aprire il varco a qualche obbiezione, se il Ruffini stesso non avesse pensato a correggerne la possibile unilateralità segnalando con finissimo acume tutti i punti di divergenza profonda che possono segnalarsi fra l'atteggiamento riformato e quello giansenista, relativamente alla dottrina della grazia e ai suoi tre momenti: la sua necessità, la sua economia, la sua efficacia. Verrebbe quasi fatto di pensare che il Ruffini finisca col cadere in qualche contraddizione, se egli non avesse accompagnato la sua limpida esposizione con un riconoscimento esplicito degli antitetici postulati della soteriologia cristiana, che il giansenismo ha voluto, disperatamente, salvare, non rifuggendo, per questo, dall'incorrere nelle tacce più contrastanti. Il che potrà apparire ancor meglio il giorno in cui ci si ponga a studiare e a rintracciare le fonti patristiche, oltre le agostiniane, da cui hanno attinto i polemisti di Port-Royal. Poichè, pur in mezzo a

così esuberante letteratura port-royalista noi crediamo che rimanga ancor parecchio da dire sui possibili riavvicinamenti fra le enunciazioni giansenistiche e quelle dei vecchi apologisti, come Tertulliano. Del quale, specialmente, sono copiose le reminiscenze nel Pascal delle Provinciali e nei suoi amici. Un esempio. La definizione dei filosofi data dall'Arnauld come *animaux de gloire*, che il Ruffini ripete (p. 411), non è una trascrizione della definizione tertullianea del filosofo, battezzato per *animal gloriae*?

Ma al Ruffini non va data lode solamente per la perizia con cui ha affrontato il suo arduo tema: occorre anche essergli grati per le nobili parole proemiali sulla necessità di quelle ricerche critico-religiose, cui è fatto così aspro e così duro il cammino in Italia.

e. b.

Il giansenismo ligure. — Quel movimento spirituale, che prende il nome di giansenismo e che con varie vicende agitò il mondo culturale dal secolo XVII sino si può dire ai giorni nostri, non solo si manifestò in tutti i paesi europei, ma assunse varie forme in rapporto alle condizioni diverse dei popoli. Ed è per questi motivi che esso non solo si presentò come fenomeno religioso, inteso a richiamare il cattolicesimo alla sua purità primitiva e a sgombrarlo da ciò che è pompa, grandezza, temporale dominazione, ma anche come fenomeno politico nella forma di una reazione statale e giurisdizionalista contro tutte le ingerenze che la fede di Roma aveva nei secoli acquistato. Tale secondo carattere sociale e politico del giansenismo è facile notare in Italia, poichè gli Stati italiani, forse per costante tradizione e per il sempre vivo influsso del diritto romano, avevano una grande consapevolezza della propria autonomia, un senso squisito della propria sovranità: tali Venezia, la Toscana, Napoli, Genova. Ed è precisamente al giansenismo ligure che un egregio studioso, Pietro Nurra, dedica un suo acuto lavoro (*Il Giansenismo ligure alla fine del secolo XVIII*. Genova, Stab. tip. G. B. Morsano, 1926, estr. dal *Giornale storico e letterario della Liguria*, serie nuova, anno II, fasc. I, pp. 32), lavoro tanto più meritevole di lode, in quanto i più recenti lavori sul movimento giansenistico in Italia del Rodolico, del Parisi, del Landogna non accennano che brevemente alle sue fortune nella Liguria.

Le prime avvisaglie tra giansenisti e antigiansenisti nella repubblica di Genova sorsero a proposito di Scipione de' Ricci, quando Giambattista Lambruschini pubblicò una sua raccolta di tesi teologiche contro il vescovo di Pistoia, raccolta che non incontrò molto favore a Roma per l'intervento tempestivo di Giambattista Molinelli, il capo dei giansenisti liguri. Contro quest' ultimo si volsero le ire degli antigiansenisti con uno scritto di padre G. C. Brignole; e tanto si addensarono, specialmente quando Vincenzo Palmieri e l'abate Paolo Morcello-Del Mare

vollero, da Pisa ove erano insegnanti, stabilirsi a Genova, che il governo impressionato si affrettò ad istituire la censura, col solo effetto di aumentare le pubblicazioni clandestine.

La disputa rinacque nel 1794, quando, per avere l'Inquisitore presso la repubblica ordinato l'affissione in tutte le diocesi della bolla *Auctorem fidei* di Pio VI contro il sinodo pistoiese e Scipione de' Ricci, il vescovo di Noli mons. Benedetto Solari vi si rifiutò. Tale rifiuto provocò un parere dei teologi di stato, i quali misero in rilievo tutta la portata giurisdizionalista della bolla, dopo che il Solari, invitato dal governo, ebbe modo di esporre per disteso i motivi della sua opposizione. Gli antigiansenisti allora si affrettarono a fare pervenire al governo la loro voce di disappunto, ma, tutto sommato, questo si pronunciò a favore del vescovo disubbidiente.

In seguito a tale manifesta sconfitta, gli antigiansenisti accrebbero i loro sforzi, e, dopo alcuni scritti polemici del cardinale Giacinto Gerdil e del padre Filippo Anfossi, ribattuti dal vescovo Solari e da mons. Eustacchio Degola, si passò alle persecuzioni: i giansenisti furono colpiti dall'autorità ecclesiastica, divenuta cauta e guardinga, in ogni modo e persino esiliati dalle rispettive diocesi.

E fu precisamente in conseguenza di tali persecuzioni che le vittime, abbandonate infine dai pubblici poteri, sentirono il bisogno di appoggiarsi ad un partito, e lentamente spostarono la lotta dal campo dommatico a quello sociale e politico.

Ecco, pertanto, scoppiata la rivoluzione francese, i giansenisti divenire giacobini, e poi, col trionfo delle idee democratiche, uomini di governo. Fu allora che gli antigiansenisti videro usate contro di essi le stesse armi da loro precedentemente messe in opera, mentre la polemica, con il Palmieri e il Solari da un lato, con l'Anfossi, Lorenzo Canepa, Giuseppe Maria Lovat, l'ex gesuita Giuseppe Gandolfi, il prete Giuseppe Maria Cerisola dall'altro, infuriava, e il popolo eccitato dai sacerdoti sulla piazza urlava in nome di Dio contro la repubblica democratica.

Tali in breve i momenti più importanti del movimento giansenista ligure, che il Nurra acutamente svolge ed illustra su documenti inediti delle biblioteche genovesi, riserbandosi di accrescere queste sue prime ricerche in scritti di maggior mole.

A conclusione del suo studio l'A. osserva che il giansenismo ligure da movimento teologico si è presto trasformato in movimento sociale e politico, e in tale mutazione egli crede trovare la caratteristica locale del fenomeno. Noi, pur non negando il fatto in sè, crediamo che quella caratteristica che il Nurra crede particolare al giansenismo ligure in realtà non sia tale, anzi sia propria di tutti i movimenti di opposizione all'ortodossia tradizionale: i quali, sorti o trapiantati in Italia, sempre innestandosi nelle correnti radicali, si presentarono alla storia più in termini

giurisdizionali che in termini teologici. Marsilio, Sarpi, Giannone lo dimostrano. Forse l'indole del nostro popolo, naturalmente giurista e positivo, vale a spiegare l'indiscutibile constatazione.

f. b.

L'orma di Dio. — Questi succinti schemi di indagini apologetiche, questi rapidi echi di discussioni religiose, messi insieme sotto una comune denominazione: *À la trace de Dieu* (Paris, Gallimard), e presentati ai lettori da un proemio, squisitamente spirituale, di Paul Claudel, tradiscono doppiamente la penetrante chiaroveggenza, che sola sa infondere la familiare propinquità con quel mondo delle realtà assolute, disvelantesi al raccoglimento della solitudine dolorosa e al presentimento della morte. Giacomo Rivière infatti ha tracciato questi nervosi spunti di riflessioni sul cattolicismo nell'isolamento di quel sepolcro di vivi che è un campo di prigionieri, e li ha a pena ritoccati quando, riapparso fugacemente alla rumorosità del mondo, si avviava a gran passi verso il suo destino, prorogato soltanto nel 1914: la morte precoce, cioè, nel 1925. Le sue pagine, dense e incisive, posseggono di fatto la lucentezza abbagliante delle visioni filtrate attraverso il chiarore di un meriggio inconsueto.

Ha ragione il Claudel. L'atteggiamento dell'apologeta troppo presto scomparso, addestratosi ed esercitatosi alla esplorazione ansiosa e inquieta di Dio nelle conversazioni sature di drammatiche emozioni di un manipolo di prigionieri di guerra, vari di origine e di coltura, ha qualcosa di analogo a quella dell'ingegnere Smith nell'*Isola misteriosa* di Giulio Verne. I naufraghi, gettati sulla riva dell'isola sconosciuta, tendono fino all'esasperazione le loro energie per organizzare, reagendo al tragico destino e traendo ogni partito dalla natura straniera, la loro ardua esistenza. Ma lo sforzo disperato sarebbe inesorabilmente frustrato dalla ostilità della inclemenza circostante, se una serie di minuscole evenienze propizie non rivelasse l'assistenza di un essere misterioso, pronto al soccorso. Il dramma del mondo, l'incerto andar della storia, tradiscono, all'occhio che indaghi al di là della fuggitiva apparenza, l'andatura di un irreparabile naufragio, il cui epilogo dovrebbe essere logicamente la distruzione, se una volontà provvidente non intervenisse a recuperare i dispersi rottami e a guidare le mosse discontinue dei superstiti.

Gli spunti apologetici del Rivière costituiscono preziosi segnali nel processo di scoprimento dell'orma impressa nel tempo e nello spazio dal passaggio di una provvidenza soprannaturale. Il motivo capitale, che tutti li pervade e li riscatta dalla frammentarietà delle successive conversazioni, è la preliminare consapevolezza di un collegamento fra le molteplici parti in cui la dommatica cristiana ha distribuito la propria organica raffigurazione della universa vita e dell'umano destino. Nes-

suna di esse potrebbe conservare la propria validità, qualora si scalfisse e si impugnasse la consistenza teorica e pratica della contigua. Tutte, solidalmente, sono condizionate dalla reciproca cooperazione dimostrativa. Chè la fede è precisamente nella capacità di cogliere, al di là delle disarmonie della fenomenologia cosmica, l'unificazione che ne fa la potenza creatrice di un artista meraviglioso: *magnum carmen ineffabilis modulatoris.*

Può darsi che nel quadro della apologetica contemporanea poche opere come questa del Rivière, che non era un apologista di professione, siano riuscite a trascrivere, con altrettanto limpida aderenza ai dati della intuizione spirituale, i motivi di questa sempre nuova e sempre incompleta sinfonia. Senza dubbio qualcuna delle sue pagine è superflua o eccentrica. Nell'entusiasmo leggermente infantile, ad esempio, della sua fede vissuta, il Rivière esagera, profondendosi in accenti di ammirazione intempestiva per trattati teologici, immeritevoli di qualsiasi risonanza fuori della clausura circoscritta della stilizzata formazione seminaristica. Sotto la concitata pressione delle sue intuizioni, nutrite di ansia e di inquietudine, egli viene meno, a volte, al compito di offrire alle enunciazioni del suo acume apologetico tutto il rilievo di cui sono suscettibili e di ricavarne tutte le applicazioni di cui sono potenzialmente ricche. Ma è, probabilmente, in questo difetto formale, la ragione più profonda del fascino che emana da questo libro. Poichè il lettore è chiamato a collaborare con lo scrittore, per trar su dalle visuali luminose, che ruppero con bagliori improvvisi lo squallore della sua prigionia e l'attesa della diuturna agonia. il conforto corroborante rimastovi allo stato potenziale.

Fedele al suo presupposto della inscindibile interdipendenza fra le esteriori suddivisioni dell'apologetica cristiana, il Rivière non isola mai i problemi coinvolgenti, dal punto di vista della religiosità, le origini della vita cosmica, da quelli che attingono l'azione e il destino dell'uomo. E l'attitudine ch'egli viene così implicitamente ad adottare è piena di significato. Perchè c'è da domandarsi se, saldando così l'antropologia religiosa alla cosmologia naturale, e, parallelamente, ispirando la prima ad una sensazione acuta di quella perversione originale in cui è il principio del mistero evangelico della redenzione, il Rivière non viene a collocare automaticamente la conoscenza del mondo e il dominio della esperienza sensibile su un piano pervaso già dal calore della trasfigurazione rivelata.

Senza dubbio il Rivière è particolarmente sensibile alle leggi paradossali che il cristianesimo ha introdotto nella economia della vita associata. Egli si indugia con particolare pertinacia sugli aspetti antisociali del cattolicismo, quali si concretano attraverso il processo di attenuazione o di sovreccitazione cui esso sottopone determinati sentimenti umani. Mentre le società umane costituiscono forme mobili, in-

tente ad uniformarsi ognor più perfettamente a condizioni ambientali modificabili, il cristianesimo si nutre del sentimento della eternità. Donde l'impressione che sospinge, irrimediabilmente, il cristiano sulla via dell'indifferentismo sociale. Le vicende e le trasformazioni dell'aggregato politico son qualcosa per lui che rasenta l'inesistente. Le opere umane appaiono ai suoi occhi di una miserabile fragilità.

Mentre un temperamento sociale è sensibile a quanto sopravvive dell'opera dei secoli, a quanto si accumula mediante il ciclo dell'apparente progresso, lo spirito cristiano invece scorge e valuta solamente quello che scompare, ciò che era stato reputato definitivo e un attimo invece spazza via. Esso è sopra tutto colpito dalle contraddizioni ridicole in cui il più breve lasso di tempo avvolge fatalmente la politica, e dalla sterilità sconfinata delle trasformazioni sociali. Il movimento appare a lui pertanto come una visibile parodia dell'eternità, come una variazione drammatica dell'immutabile, il cui unico senso è nella fatalità del ritorno. Parallelamente, le stesse nozioni cardinali su cui sono costituite le assise del vivere sociale, sono corrose dalla visione cristiana dei valori assoluti. Tali l'idee stesse di diritto, di proprietà, di famiglia. Veramente, riconosce il Rivière, la fede cattolica è simile ad un acido che intacca l'anima dell'uomo: ed essa vi fa maggiori o minori progressi, in proporzione delle resistenze che incontra. In molti essa si imbatte immediatamente in uno strato impenetrabile e si arresta. Altri spiriti invece si tradiscono come più cedevoli. L'acido corrosivo svolge in essi all'indefinito la sua azione consumatrice. La fede investe senza interruzione nuove regioni dell'anima, bruciandole e divorandole fino alle radici. Ma il Rivière si spaventa ad un tratto egli stesso della temerarietà della sua spietata diagnosi religiosa. E si arresta a contrapporre all'influsso dissolvitore del paradosso evangelico la funzione normalizzatrice della chiesa. La quale, invece di incoraggiare coloro che anelano alla perfezione delle beatitudini, ne diffida e li tiene lontani. In una certa misura, anzi, la chiesa si schiera dalla parte della società, contro gli stessi suoi figli più fidi e più ardimentosi. Sapendo che questi finirebbero col porre degli impacci alla sua azione sociale, essa previene lo Stato e riduce gli interpreti più audaci del messaggio cristiano all'impotenza.

Lo Stato, dal canto suo, non manca di intervenire. Esso avverte la minaccia alla propria esistenza, costituita dalle forme della vita contemplativa. L'ascetismo organizzato, anche se non ha sempre provocato i provvedimenti della sua persecuzione, ha ognora alimentato la sua diffidenza. Ad ogni modo, è un fatto storico che « la chiesa non ha cercato mai di acutizzare le tendenze antisociali del Vangelo e che mai ha negato o nega il fatto della società, nè ha revocato in dubbio la sua legittimità. Al contrario essa ha spiegato tutti i suoi sforzi migliori per frenare a dovere l'anarchia della santità ».

Frase eccezionalmente felice cotesta e visione prudentemente armonistica quella in cui il Rivière l'ha incastonata. Visione anche esauriente e del tutto adeguata alle leggi prodigiose, che reggono la trasmissione del fermento cristiano nella storia? Se ne potrebbe forse dubitare. Evidentemente il Rivière, giunto al riconoscimento della divorante esigenza di eternità e di assoluto, onde trabocca l'esperienza del Vangelo: constatata la virtù di dissolvimento, che il messaggio delle beatitudini porta nella tessitura di tutti i valori perituri dell'aggregazione empirica degli uomini: si è arretrato, sgomento, dinanzi allo spettro di una conclusione manichea o giansenista. Non si potrà dare completamente torto alla sua preoccupazione.

Ma ci si potrà domandare se, ad evitare la minaccia che grava su chi pone mano all'aratro e si ritrae poi prima del compimento del suo lavoro, non sarebbe stato necessario indagare più a fondo la funzione sociale della stessa antisocialità del messaggio cristiano.

Il quale corrode, per risanare; e disgrega, per ricomporre, nella speranza operosa del Regno di Dio.

e. b.

I diversivi dell'incoltura. — Quel signor Carlo Galassi Paluzzi, che va stemperando la sua aneddotica conoscenza di cianfrusaglie romane in articoli « enciclopedici » per i quotidiani d'infimo ordine, dando testè contezza, pedissequamente, di un libro del Barbagallo sullo stato della critica circa le origini di Roma, ha trovato degno del suo gusto lasciar andare insinuazioni mal velate contro di me e contro il mio metodo di lavoro. Ci sarebbe da stupirsi che costui non parli apertamente, facendo nome e cognome, se costui non si atteggiasse a conoscitore espertissimo della controriforma e del gesuitismo. In realtà, anche del gesuitismo conosce molto meglio i metodi, che la storia. Mi rimprovera, poveretto, di seguir troppo da presso la critica tedesca. Ma io mi domando qual mai libro di critica tedesca egli abbia letto e che cosa mai sappia, questo balbuziente intellettuale, di critica religiosa. Occorre aspettarlo alla prova. Egli annuncia di aver postillato le mie pagine e di prepararsi a pubblicare le sue postille. Dio sia lodato! La collezione dei *Classici del ridere* è sempre aperta per nuovi numeri e l'arte editoriale esilarante merita incoraggiamento. Presto, ineffabile Galassi, le vostre succolente postille.

e. b.

Ipercritica e.... ipocritici. — Ci sono esseri, ai quali la pratica di una scienza, che si fregia dell'epiteto di *cristiana*, ha insegnato assai più certe goffe movenze sotterranee o « ipogee », che non virtù quali la carità, la modestia o la discrezione. Ci era già francamente antipatico il loro contegno verso qualche loro maestro, da cui hanno ancora

molto da imparare, e verso il quale il rispetto dovrebbe esser loro consigliato anche da un più vigile senso delle proporzioni in fatto di valori morali. E un irresistibile senso di diffidenza ci aveva sempre ammonito a stare in guardia contro di essi: perciò non abbiamo mai preso per buoni, e neppure degnato di risposta, i complimenti con cui accompagnavano certe citazioni, che son piuttosto saccheggi. Nè riusciamo ancora a superare questo senso di diffidenza, quando li vediamo occuparsi con tanto zelo dei fatti nostri, intessendo tutta una serie di pettegolezzi o mescolando qualche malignità scipita ai loro scritti di colore indefinito. Soltanto, ringraziamo il Cielo di averci fatti, e moltiplichiamo le preghiere perchè ci conservi, proprio quali costoro ci rimproverano di essere: *hypèr*, anche come critici. Pensando al valore che queste preposizioni hanno nei composti, noi non possiamo che trovare motivo di compiacimento nell'essere *hypèr*, anzichè *hypò*.

p.-d.

Carlo Pascal. — Si è spento a Firenze, il 23 settembre Insegnava letteratura latina a Pavia ed era stato, sempre, di una attività instancabile e sagace. Molte volte, nelle sue indagini, aveva rasentato o direttamente affrontato argomenti di storia religiosa, dal saggio, famoso, sull'incendio neroniano, alla ricostruzione delle credenze d'oltre tomba nel mondo romano. Il Pascal ha altamente meritato della cultura classica fra noi, specialmente col suo « Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum » e con il suo periodico « Athenaeum », ch'egli ha diretto per molti anni con gusto e larghezza di criteri. Da queste pagine, ch'egli amava, è un dovere per noi rivolgere alla sua memoria un pensiero commosso e riverente.

e. b.

DICHIARAZIONE

Epilogo o prefazione? — Approssimandosi l'inaugurazione del nuovo anno accademico, i reverendi della *Civiltà Cattolica*, per i quali il mio insegnamento universitario è una pungente spina al cuore, rinnovano la campagna contro di me con un nuovo attacco fatto, al solito, di insinuazioni ambigue, di minacce velate, espresse con quel linguaggio untuoso, suggestivamente reticente e maliziosamente oscuro, che i reverendi padri usano così bene *ad maiorem Dei gloriam*. E siccome anche la *Civiltà Cattolica* vuole essere all'altezza dei tempi, il reverendo libellista, messosi questa volta alla scuola della nuova critica italiana, trova una spiegazione del fenomeno Buonaiuti « nell'isterismo di un'indole femminile ». Diversivo cotesto privo di originalità e di serietà, che potrebbe a buon mercato essere efficacemente ritorto.

Ma, a parte simili piacevolezze, non riusciamo a capire come lo scriba della *C. C.* possa accusarmi « di trascorrere con somma agevolezza da un'opinione all'altra », mentre da vent'anni si affanna a dimostrare ed a voler convincere il pubblico, come ha convinto il S. Uffizio, che io ho guidato con « persistenza e coerenza inflessibile — sono sue parole — la campagna ereticale del modernismo » e che perciò non mi sono mosso di un pollice dalla mia posizione, dal principio alla fine. Per questo il buon padre, sempre *ad maiorem Dei gloriam*, si è assunto il compito, oramai ventennale, di spulciare tutti i miei scritti, di sottoporre ad un'anatomia minuziosa tutte le mie parole, di spiare tutti gli atti della mia vita, di raccogliere tutti i pettegolezzi delle anticamere e della suburra clericale, di classificare e di postillare tutti i rapporti di uno sciame di spioni, che mi hanno successivamente insidiato, mandati e, per usare l'elegante parola del p. Rosa, *spesati* non so da chi, il buon padre, dico, ha fatto tutto ciò allo scopo di provare al pubblico pio e devoto che io sono stato, sono e sarò un eretico; che ho insegnato, insegno e insegnerò gli stessi errori con una ostinazione caparbia, che riempie di sdegno il santo zelo degli innocenti agnelli di Via Ripetta. Dunque non avrei cambiato, non vi sarebbero state oscillazioni, e perciò avrei diritto di credere che ho conservato e conservo integra almeno la mia rettilinea coerenza spirituale.

Ma — ribatte l'angelico gesuita — pure essendo eretico e maestro di errori, il Buonaiuti ha protestato, quando noi abbiamo lanciato quest'accusa contro di lui, e quindi ha mentito e si è sempre più e più avvolto in un tessuto di menzogne. Contro simile conclusione, che la *C. C.* ha ripetuto sino alla sazietà e che ripetono in tutti i toni, a coro, gli scribacchini di sacrestia che le fanno bordone, una coscienza onesta, che ha tutto sacrificato all'amore per la verità e per l'attaccamento al vero spirito di Cristo, che non è certo rappresentato dai gesuiti, non può che sentir crescere in sè quel senso di profondo disgusto per coloro che, violentando le migliori tradizioni della disciplina religiosa, credono di potersi arrogare il monopolio della verità, della giustizia, della scienza ed anche, *risum teneatis*, della carità cristiana.

Ho protestato tutte le volte che i gesuiti hanno distorto il significato delle mie parole e la portata del mio pensiero: credo bene di avere avuto il diritto di farlo. Mi sono piegato all'autorità della Chiesa tutte le volte e sino al punto in cui potevo farlo senza avvilire la mia coscienza e senza tradire la mia missione. Queste concessioni, che il pio gesuita ora mi rinfaccia, sono appunto il documento più puro della mia sincerità profonda nel sostenere, sin dai giorni della mia prima giovinezza, una lotta sproporzionata *pro Christo et ecclesia*: sono la prova più evidente della mia devozione assoluta a quei santi ideali della vita e della verità, che formano l'essenza del cristianesimo quale forza spirituale che vivifica il mondo, che riempie l'anima di gioia anche nelle sofferenze, che dà il senso della pace anche nella lotta, che fa conservare la fede e la speranza anche nella condanna.

Ma parlare di sincerità spirituale a gente che, avvolta in una sindone mortuaria fatta di orgoglio tanto più perverso e cieco, quanto più si esprime in parole di umiltà untuosa; a gente che non ha mai sentito il pungolo della dubitazione ansiosa, la quale forza lo spirito a cercare la luce; a gente che si abbandona passivamente alla tranquillità beota di una vita pseudo-religiosa fatta di devozioncelle superstiziose, di canoni disciplinari e di cassette per l'elemosina; parlare, dico, a costoro di esperienze laceranti l'anima e il cuore nella ricerca della luce e della grazia, che faccia sentire vicini la verità e Dio, è tutto fiato sprecato e, per usare il linguaggio stesso della *C. C.*, « rende perciò inutile ogni discussione: non resta che la compassione ».

Vi mostrate ingenuamente sinceri nel vostro desiderio di verità e di bene? Vi chiamano orgogliosi e v'intimano il silenzio. Vi mostrate cristianamente prudenti e cedete fin dove si può cedere senza tradire la propria coscienza? Vi chiamano bugiardi e menzogneri. Asserite il

vostro diritto umano di seguire una missione a cui avete dedicato la vostra vita e sacrificato i vantaggi materiali, una missione di studio, di ricerca storica, che non pretende di essere nè ufficiale nè ufficiosa, ma libera ricerca di spiriti devoti alla verità? Vi condannano. E sia. Cosa volete di più? Mi avete condannato? Avete separato ogni vostra responsabilità, anche esterna e giuridica, dalla mia? Avete fatto di me un sacerdote scomunicato e ribelle? Cosa volete ancora? Per voi ormai non sono che uno dei tanti «apostati», i quali nelle scuole pubbliche e private, nei Licei e nelle Università, insegnano una filosofia che per voi è bacata ed anticristiana, una storia che per voi è un tessuto di menzogne, una scienza che per voi è un tranello teso alle anime: perchè dunque mi fate oggetto dei vostri continui attacchi personali con un livore così astioso e così velenoso? Avete paura? Ma di che? Non avete fede abbastanza in Dio, che non può non volere il trionfo della verità e della giustizia? Che cosa volete ancora? Ditelo chiaro e francamente, reverendi padri.

Non ce n'è bisogno: l'avete già detto con i fatti, con i subdoli intrighi, con le insinuazioni maligne di cui infiorate periodicamente le pagine del vostro bollettino commerciale quindicinale, che va sotto il nome pretenzioso e usurpato di *Civiltà Cattolica*, della quale non è che una caricatura grottesca e un rinnegamento blasfemo. Le vostre intenzioni sono chiare: volete ridurmi all'isolamento, nella speranza, che tanto vi sorride, di prendermi «per fame»: è la tattica tradizionale, disonesta nei mezzi e bieca negli scopi, di tutti coloro che vivono d'intrighi ed a cui la verità non fa troppo comodo. Io aspetto: ma come ho resistito alle offerte lusinghiere e alle minacce, oramai divenute un fatto, di pene canoniche, così spero di trovare in me e nel consenso dei buoni la forza di resistere sino all'ultimo a questo nuovo attacco, mosso per impedirmi di vivere e di parlare. Io ho fede in Dio: gli intrighi ed i mezzi deplorevoli che usano i miei avversari e detrattori, non mi mettono paura.

Infatti il reverendo libellista si compiace con gioia devota di andare raccattando, come un raccoglitore d'immondizie, i malumori di un ebreo, le vacue volgarità di un commediante pseudo-calvinista, le scempiaggini di qualche ragazzo avariato, lo spionaggio di un mentecatto, messo alle mie costole non so da chi. Buon divertimento! Ma è certo uno spettacolo esilarante vedere il P. Rosa della *C. C.* a braccetto col «focoso Gangale non che calabrese, apostata del cattolicismo» di *Conscientia*, in pieno accordo ai miei danni. Se mai vi fosse bisogno per me di nuovo incitamento per battere la mia via senza illusioni, ma

con ferma fiducia di essere nel vero, questo accordo tra l'organo magno della ortodossia gesuitica e l'organetto di quei quattro ranocchi pseudo-calvinisti romani, mi leverebbe qualsiasi dubbio e qualsiasi esitazione. Molte cose verranno dette a suo tempo, come a suo tempo si mostrerà con documenti quale valore abbiano certe deposizioni di ragazzi, su cui la *C. C.* fa tanto assegnamento. Ma per ora dobbiamo toccare un altro tasto che ha maggiore importanza.

Il gesuita perde il pelo, ma non il vizio. Sente sempre il bisogno di colpire con insinuazioni di genere delicato. Infatti il gesuita scrive così: « Ben altro vi sarebbe da dire se volessimo toccare della propaganda più occulta e delle conventicole private che sotto il nome greco di *coinonia* e la presidenza del maestro si tengono in un villino di Via Nomentana con una specie di liturgia, intervenendovi, con pochi giovani alunni rimastigli fedeli, un drappello di zitelle giovani e mature, con le quali e coi quali si forma poi nei mesi di vacanze un cenobio misto e mistico sui monti di Subiaco, come un cenacolo fogazzariano. Ora quelli che vi parteciparono in buona fede, sebbene con la spensieratezza e la curiosità giovanile, se ne ritrassero appena si avvidero della triste realtà ». Se questo non è un capolavoro diabolico d'insinuazioni calunniose e di reticenza peccaminosamente astuta, quanto volgare e turpe, non so cosa sia.

Per un estremo rimasuglio di onestà e di pudore, a cui non si sottraggono nè pure gli esseri più abbietti, e che vieta di sollevare dubbi sulle realtà incontestabili, mai i miei biechi avversari hanno osato dirigere i loro attacchi contro la mia condotta privata. Tutti, al contrario, hanno dovuto ripetutamente e loro malgrado riconoscere che, per la grazia di Dio, io ho inalterabilmente mantenuto fede alle obbligazioni di ordine morale contratte al cospetto della Chiesa. Ora la *C. C.*, tradita dal suo livore, lancia tenebrosamente un « ben altro » che — a quanto appare dalla compiacente citazione fatta del suo periodo da polemisti abituati a pescar nel torbido, come un ignobile postillatore di *Conscientia* (Dio li fa e poi li appaia!) — vuol dischiudere prospettive degne della malvagia ignominia della fantasia dei suoi scrittori.

Occorre tagliar corto. Se con quell'inciso « ben altro » il gesuita ha inteso alludere ad eresie del mio insegnamento più gravi ancora di quelle da lui già denunziate, l'inciso è evidentemente improprio. Qual'è mai l'eresia ch'egli non abbia ascritto a me e ai miei allievi?

Qualora poi avesse voluto incautamente intendere qualcosa di diverso, per insinuare nell'animo dei lettori sospetti degni del suo obbro-

brio, ecco la mia risposta: specifichi il reverendo padre, senza sottintesi e senza anonimi, fatti e circostanze e poi provi dinanzi a chi di ragione la sua accusa. È chiaro? Quelle «conventicole private», di cui egli subdolamente favoleggia, non sono mai state e non sono tuttora altro che circoscritte riunioni di amici, nelle quali sono letti, a comune edificazione, i libri del Nuovo Testamento, o, ad esempio, i sermoni di sant'Agostino o la regola di san Benedetto (mai quella della compagnia di Gesù). La porta della mia casa, come ben sanno quei famigerati *spesati* cui ho alluso sopra, è invariabilmente spalancata a tutti, perchè, ad ogni ora, chi ne ha vaghezza, possa cogliere la mia vita e la mia parola. Se qualche reverendo padre vuol venire, sarà bene accolto: non farà che rendere più «mista» la nostra associazione «mistica». Alla vita poi del «cenobio» sopra Subiaco, che sollecita così male a proposito la goffa vena ironica del mio denunciatore, ha partecipato già fino ad oggi un troppo grande numero di persone, da colleghi universitari ad ecclesiastici nel pieno esercizio delle loro funzioni, perchè lo scriba gesuita possa parlarne come fa, senza incorrere, su testimonianze schiaccianti, nella taccia di calunniatore convinto. Padre reverendo, attento ai mali passi!

Ma ancora una parola. L'articolo della *C. C.* conclude con una paginetta di colore oscuro, in cui si minacciano, con parole gravide di ombra e di mistero, delle rivelazioni strabilianti a carico questa volta di un prelato che fu già un «pezzo grosso» della Segreteria di Stato del Vaticano, e che, per quanto si sappia, non è nè scomunicato nè sospeso dalle sue funzioni ecclesiastiche. La *C. C.* ne fa il nome apertamente: Umberto Benigni. Ma cosa succede dietro le quinte di questo misterioso mondo nero prelatizio e gesuitico? Se noi comprendiamo bene, la *C. C.* promette di sollevare un po' il velo sul dietroscena della lotta antimodernista ai tempi di Pio X, di cui, come è noto, il Benigni fu *magna pars* quale organizzatore, insieme ai gesuiti, della campagna dottrinale e disciplinare. Perchè i gesuiti gettano ora a mare e fanno segno ad una nuova campagna demolitrice il loro antico compagno di trionfi? Venga la luce! Sapremo alfine qualcosa che spieghi un po' anche a noi quali forze occulte e quali interessi, non confessabili allora, presiedettero a quella esecuzione sommaria. Noi affrettiamo con tutti i nostri voti le nuove rivelazioni, tanto più che lo scriba della *C. C.*, con le sue solite reticenze e con l'accodare questo attacco contro Mgr. Benigni alla lunga diatriba contro di me sembra insinuare che in quel dietroscena possa avere avuto una parte anch'io. Dunque fuori i lumi e presto: lo spettacolo si annunzia interessante davvero.

E con un senso di profonda amarezza e vincendo la ripugnanza e la nausea, che ci pieghiamo a queste polemiche gesuitiche. Ma poichè siamo assaliti, non possiamo non sentire il dovere e il diritto di difenderci e di usare qualche volta il linguaggio stesso degli assalitori, poichè quello è evidentemente il solo linguaggio che essi sono capaci di comprendere. E poichè siamo in piena fioritura di rivelazioni, ci permettiamo di fare osservare ai buoni padri che anche noi ne abbiamo, e di piccanti, da fare a tempo e luogo opportuno, tali che più di una pelle ne uscirà a mal partito. E per ora basta.

Ernesto Buonaiuti.

RASSEGNA DI RIVISTE

The Journal of Religion (Chicago, VI, 1 genn. 1926). — *Religious education in the last Twenty-five years* (Th. G. Soares). L'insegnamento religioso (confessionale) negli Stati Uniti: problemi teorici, libri di testo, oeganizzazione pratica. — *Twenty-five years of History of Religions* (A. E. Haydon). — *The Conversion of Russia* (M. Spinka). Fondato sulle ricerche, rimaste ignorate in occidente, del Golubinskii. La prima menzione del Cristianesimo in Russia è nel trattato commerciale di Igor con Bisanzio (944) dove i *Rus* sono distinti in battezzati e non battezzati. Igor sarebbe stato favorevole al Cristianesimo, senza però manifestarsi apertamente, per considerazioni politiche. Tale si dichiarò la vedova, Olga; ma il confronto del *De ceremoniis* di Costantino Porfirogenito con la *Cronaca* di Nestore mostra che quando essa si recò a Costantinopoli (957) doveva essere già cristiana: la conversione avvenne nel 954, quando depose la reggenza; il figlio, Sviatoslav, fu pagano. Non vi fu persecuzione sotto Iaropolk, al quale successe Vladimiro. Fonti più attendibili che non la *Cronaca* di Nestore, ossia un *Discorso sulla Legge e la Grazia* del metropolita Ilarione (ca. 1037-1050); l'*Elogio di Vladimiro* del monaco Giacomo (ca. 1070), la *Storia di Boris e Glieb* del monaco Nestore di Pecherski (da non confondere con l'omonimo) e Yahya d'Antiochia, permettono di stabilire che Vladimiro fu battezzato in Kiev nel 987, due anni prima che invadesse la Crimea. La sconfitta dei bizantini gli permise di realizzare il suo piano, ch'era quello di far penetrare in Russia la civiltà superiore dei Greci, attraverso un'alleanza da pari a pari. Al principio del 989 Vladimiro sposava Anna, figlia di Romano II, mentre la sorella di lei, Teofania, reggeva l'Impero d'Occidente in nome di Ottone III. — *A new interpretation of Japanese mythology and its bearing on the ancestral theory of Shinto* (D. C. Holtom). Esame dello Shinto in base a sopravvivenze di pratiche antiche e di idee conservate in documenti letterari. A capo delle genealogie shintoistiche sono due divinità, un Cielo-padre ed una Terra-madre: i loro rampolli sono interpretazioni animistiche di fenomeni naturali. Ne studia poi il carattere, l'origine, le funzioni. — *The social approach to Religion as a method of college teaching* (E. E. Aubrey). Progetto e descrizione di un corso di religione per *Undergraduates*: la religione considerata come un fatto sociale.

Zeitschrift für Kirchengeschichte (N. F. VII, 24, 1926). — F. Schneider, *Canossa* (Mit einer topographischen Karte). Evocazione letteraria più che storica della scena e del suo scenario. — K. Müller, *Zur Mystik Hugos von st. Viktor*. Integrando e ampliando osservazioni già formulate nel secondo volume della sua *Kirchengeschichte* (2, 115) e nel suo saggio *Zur deutschen Theologie* il Müller spigola nel *Soliloquium de arrha animae* e nel *De vanitate mundi*, ch'egli stesso ha dato nella raccolta dei « Kleine Texte ». — K. Hampe, *Eine unbekannte Konstitution Gregors IX zur Verwoltung und Finanzordnung des Kirchenstaates*. Si tratta di una *constitutio, ut patrimonium ecclesie romane semper committatur alicui ex fratribus gubernandum*, compresa nella *Summa dictaminis* del cardinale Tommaso da Capua. — F. Küch, *Zur Geschichte der Reliquien der Heiligen Elisabeth*. Minuta cronistoria dal dì della sepoltura della santa nella cappella presso Marburgo, il 17 novembre 1231. — L. Oliger, *Beiträge zur Geschichte der Spiritualen. Fratizellen und Clarener in Mittelitalien*. Nuovi contributi documentari: uno strumento appartenente al processo del 1314 contro gli spirituali toscani, ricavato dall'archivio vaticano; ragguagli su un manoscritto vaticano del *Dialogus contra Fraticellos* di Giacomo della Marca; rettifica ad un abbaglio del Wattenbach nel suo saggio *Ueber die Inquisition gegen die Waldenser in Pommern und der Mark Brandenburg*, dove la Marca di Ancona è scambiata con la Marca di Brandenburgo; una Bolla di Niccolò V in favore dei clareni ortodossi, del 4 luglio 1447, dall'archivio dei cappuccini in Roma. — W. Köhler, *Aus Zwinglis Bibliothek*. Randglossen Zwinglis zu seinen Buchern. Glosse marginali al Pentateuco.

Pagine critiche (Parma, IV, 6, Settembre 1926). — Mario Vinciguerra, *Il movimento neoriformatore in Italia* (nuovo incenso all'idolo neocalvinista di « Conscientia »). — Guido De Ruggiero, *Alla ricerca di una nuova religione* (ampio ragguaglio di un recente libro di Hans Mühlestein, *Russland und die Psychomachie Europas*, München, 1925, di cui ebbe già ad occuparsi Benedetto Croce; notevole sopratutto per il prezioso riconoscimento che tutta la cultura storica post-hegeliana ha errato « nel considerare l'evoluzione religiosa come una corrente che a un certo punto va a sfociare nella filosofia moderna »). — Ernesto Vercesi, *Americanesimo politico e religioso* (a proposito del Congresso eucaristico di Chicago).

L'Universo (Ottobre 1926). — Roberto Almagià, *Una serie di preziose carte di Mercator conservate a Perugia* (con 3 cartine antiche); Giovanni Masturzi, *Il Sudan, il Sacro Nilo, l'Egitto* (con 30 fotografie); ecc. — Cartografia; Bibliografia; Notiziario: il Califfato ed il prossimo congresso panislamico, ecc.

Ernesto Buonaiuti — *Direttore responsabile*

Stab. Tip. Leonardo da Vinci — Via Casalmonferrato, 33-35 - Roma (40)